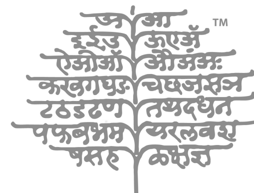
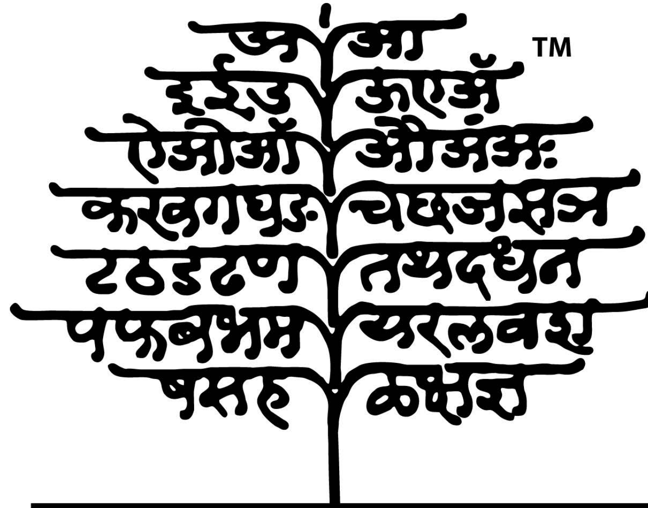
नवभारत

वर्ष २३ वे] ऑक्टोबर १९६९ [अंक १

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

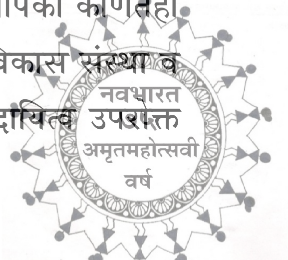
सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मतांचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.



प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष तेविसावे · अंक पहिला

नवभारत

ऑक्टोबर १९६९

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

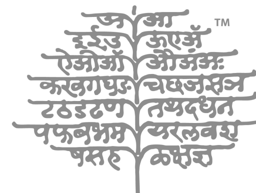
वार्षिक रु. ९ · सहामाही रु. ५ · अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा– मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





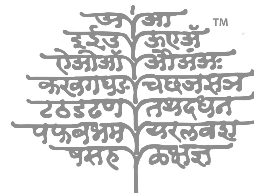
उपनिषदांचा द्रष्टा ऋषी, बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या मालिकेतील
जगाला शांतीचा व स्वातंत्र्याचा मार्ग दाखविणारा द्रष्टा व कर्ता

महात्मा



यांच्या जन्मशताब्दि निमित्त







अनुक्रमणिका

ले. महात्मा गांधी

व्रत-पालन

[म. गांधींनी स्वतः जीवनमूल्यासंबंधी जे विचार लेखबद्ध केले आहेत. ' गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिति, महाराष्ट्र ' यांच्या आधारे हा आठवा लेख ' व्रत पालन ' घेतला आहे. गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिति, महाराष्ट्र यांच्या सौजन्याने. —संपादक]

माझें महात्मेपण व्यर्थ आहे. तें माझ्या बाह्य कृतीमुळें मिळालेलें आहे. त्या कृति राजकारणांतून उद्भवलेल्या आहेत; पण राजकारण हें माझ्या जीवनाचें निकृष्ट अंग आहे व तें क्षणभंगुर आहे. शाश्वत मूल्याचें माझ्या ठायीं कांहीं असेल, तर तें म्हणजे सत्य, अहिंसा व ब्रह्मचर्य याविषयींचा माझा आग्रह. तोच माझ्या जीवनाचा सत्यांश होय. १

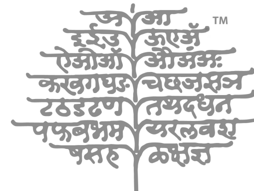
स्वदेशी वृत्ति म्हणजे काय? दूरच्यांना वगळून निकटच्या परिवाराचा उपयोग करून घेणें व त्या परिवाराची सेवा करणें. उदाहरणार्थ, धर्म घेऊं. वरील व्याख्येप्रमाणें मी माझ्या वाडवडिलांच्या धर्माशीं निगडित झालें पाहिजे. म्हणजेच निकटवर्ती धार्मिक परिस्थितीचा उपयोग मी करून घेतला असें होईल. तो धर्म सदोष असेल तर त्याचे दोष काढून मी त्याची सेवा केली पाहिजे. तसेंच राजकारणाच्या क्षेत्रांत, या भूमींतील स्वदेशी संस्थांमार्फत मीं माझें काम केलें पाहिजे. त्यांच्यांत कांहीं दोष असल्याचें सिद्ध झालें, तर ते दूर करून मी त्या संस्थांची सेवा बजावली पाहिजे. त्याचप्रमाणें आर्थिक क्षेत्रांतहि, माझ्याजवळच्या शेजाऱ्यानें उत्पन्न केलेल्या वस्तुच मी वापराव्या आणि त्यांचे उद्योगधंदे कार्यक्षम करून व त्यांच्या उणिवा भरून काढून मी त्यांची सेवा करावी. अशी स्वदेशी वृत्ति आचरणांत बिंबली तर ती स्वर्गसुख प्राप्त करून देईल. २

या खोलींत तुम्ही आणि मी बसलों आहोंत, हें जितकें सत्य आहे, याहूनहि अधिक ईश्वराचें अस्तित्व अधिक सत्यपूर्ण आहे. मी हवा-पाण्याशिवाय जगूं शकेन, पण ईश्वराशिवाय नाहीं, हें मी सिद्ध करून दाखवूं शकतों. तुम्ही माझे डोळे बाहेर ओढून काढा तरी मी मरत नाहीं. पण तुम्ही माझी ईश्वरावरील श्रद्धा उध्वस्त करा कीं मी मेलोंच! ३

मानवाचें अंतिम साध्य ईश्वरी साक्षात्कार हें आहे. राजकीय, सामाजिक व धार्मिक अशा त्याच्या सर्व क्रिया ईश्वरी साक्षात्काराच्या अन्तिम ध्येयानें प्रेरित झालेल्या असल्या पाहिजेत. ईश्वराचा साक्षात्कार करून घेण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे त्याला त्याच्या सृष्टींत पाहाणें व त्या सृष्टीशीं समरस होणें. यामुळें मानवमात्राची सेवा करणें हें त्या साक्षात्काराच्या प्रयत्नाचें एक अवश्य अंग ठरतें. सर्व मानवांची सेवा स्वदेशाच्या सेवेविना करतां येणार नाहीं. माझे देशबांधव हे माझे निकटचे शेजारी होत. ते इतके चेतनाशून्य, साहाय्यशून्य, साधनशून्य बनले आहेत कीं, त्यांची सेवा करण्यावरच मी माझी शक्ति केंद्रित केली पाहिजे. हिमालयाच्या गुहेंत मला ईश्वर सांपडेल असें मी माझ्या मनाला जर पटवून देऊं शकलों, तर मी तिकडे तत्काळ कूच करीन. पण मानवतेला वगळून अन्यत्र कोठें मला ईश्वर सांपडेल असें वाटत नाहीं. ४

अखिल मानवजातीशीं ऐक्य साधल्याविना मी आध्यात्मिक जीवन घालवूं शकत नाहीं. आणि त्यामुळेंच मला राजकारणांत भाग घ्यावा लागला. माझ्या दृष्टीनें धर्महीन राजकारण म्हणजे केवळ चिखल आहे. तो टाळला पाहिजे. माझ्या राजकीय व इतर सर्व क्रिया धर्मांतून निघालेल्या आहेत. ५

मी राजकारणांत भाग घेतांना दिसतों, याचें कारण इतकेंच कीं, सापाच्या वेटोळ्याप्रमाणें राजकारणानें आजकाल आपल्याला वेढून टाकलें आहे; आणि तें इतकें करकचून कीं, त्यांतून सुटण्याचा





आपण कितीहि प्रयत्न केला, तरी सुटका अशक्य होते. म्हणून त्या सापाशीं झुंज खेळण्याची मला इच्छा आहे.

राजकीय कार्यापेक्षां माझें सामाजिक कार्य कोणत्याहि प्रकारें कमी दर्जाचें व कमी प्रमाणाचें नाहीं. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, राजकारणाचें सहाय्य घेतल्याशिवाय माझें समाज–सुधारणेचें कार्य फारसें पुढें जाऊंच शकत नाहीं असें मला आढळून आलें–आणि म्हणून मी राजकारणांत उतरलों–आणि तेंहि समाज–सुधारणेला पोषक ठरेल, इतक्या प्रमाणांतच. समाज–सुधारणेचें किंवा आत्म–शुद्धीचें हें कार्य तथाकथित निर्भेळ राजकारणापेक्षां मला शतपटीनें प्रिय आहे, हें मी स्वच्छपणें कबूल करतों. ६

खास दैवी अंश असा कांहीं माझ्या ठायीं असल्याचा दावा मी करीत नाहीं. मी केवळ सत्याचा नम्र शोधक आहें. तें सत्य शोधून काढावें असा माझा निर्धार आहे. ईश्वराचा साक्षात्कार होण्यासाठीं कितीहि त्याग करावा लागला, तरी तो मी भारी मानीत नाहीं. माझ्या साऱ्या कृति याच एका उद्देशानें चाललेल्या असतात–मग त्या कृति सामाजिक असोत, राजकीय असोत, भूतदयेच्या असोत कीं नैतिक स्वरूपाच्या असोत.

आणि माझी अशी समजूत आहे कीं, बड्या किंवा बलाढ्य व्यक्तीपेक्षां आपल्या दीनहीन लेकरामध्येंच ईश्वर पुष्कळ वेळा वास करतांना आढळतो. म्हणून मी त्या दीन-बांधवांच्या दशेस पोंचण्यासाठीं धडपडत असतों. त्यांची सेवा केल्याविना मी त्यांची दशा प्राप्त करून घेऊं शकत नाहीं. यासाठीं मला दलित समाजाच्या सेवेची तळमळ लागून राहिलेली आहे.

ही सेवा मी राजकारणांत उतरल्याशिवाय करूं शकत नाहीं, म्हणून मी राजकारणांत आहें. मी गुरु नाहीं, तर भारताची–आणि त्याद्वारें मानवतेची– नम्रपणें सेवा करूं इच्छिणारा व त्यासाठीं चुकत-माकत धडपडणारा असा सेवक आहे. ७

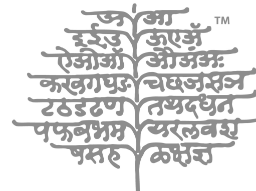
हिंदुस्थान माझें सर्वस्व होऊन राहील हें खरें, पण जगांतील अन्य राष्ट्रांच्या कल्याणाशीं सुसंवाद मी अवश्य ठेवीन. हिंदुस्थान व त्याचें स्वातंत्र्य मी तेव्हांच अबाधित राखूं शकेन, कीं जेव्हां अखिल मानव कुटुंबाविषयीं मी सद्‌भाव बाळगीन. हा सद्‌भाव या पृथ्वीतलावरील हिंदुस्थान–नामक अल्प भू–भागावर वस्ती करून राहिलेल्या मानवी कुटुंबापुरताच मर्यादित असतां कामा नये. इतर लहान लहान राष्ट्रांच्या मानानें हिंदुस्थान हा भला-मोठा देश आहे; पण एकंदर जगाच्या किंवा विश्वाच्या मानानें हिंदुस्थान काय आहे ? ८

माझ्या तरुणपणीं जेव्हां मला राजकारणाची तोंड-ओळखहि नव्हती, तेव्हांपासून मी जातीजातींच्या हार्दिक ऐक्यांचें स्वप्न पाहात आलों आहे. तें स्वप्न "याचि देहीं याचि डोळां" खरें झालेलें मला पहावयास मिळालें तर, या माझ्या वृद्धावस्थेंतहि, लहान बालकाप्रमाणें मी आनंदानें उड्या मारीन.

असें स्वप्न साकार करण्यासाठीं आपल्या जीवाचें बलिदान करण्यास कोण सिद्ध होणार नाहीं ? मगच आपल्याला खरें स्वराज्य प्राप्त होईल. मग, कायद्यांच्या व भूगोलाच्या दृष्टीनें आपलीं दोन राज्यें अस्तित्वांत असलीं तरी, कोणीहि आपल्या दैनंदिन जीवनांत, हीं राज्यें वेगळीं आहेत असें मानणार नाहीं. हें दृश्य मला किती भव्य वाटतें ! त्यामुळेंच तें प्राप्त होईल कीं नाहीं याची शंका वाटते. पण तें प्राप्त होईपर्यंत, एकाद्या बालकाप्रमाणें, माझें समाधान होणार नाहीं. याच ध्येयासाठीं मी जगत आहे–आणि जगूं इच्छित आहे.–याहून दुसऱ्या कोणत्याहि हीन ध्येयासाठीं नव्हे.

भारतांत असो किंवा पाकिस्तानांत असो, असें नंदनवन अवतरेल. त्यांत कोणी रंक रहाणार नाहीं कीं बेकार असणार नाहीं. उच्च-नीच, लक्षाधीश मालक व उपासपोटी मजूर-असा भेदभाव राहाणार नाहीं तेथें उत्तेजक पेयें वा पदार्थ दिसणार नाहींत. स्त्री–पुरुषांना समान मान मिळेल आणि त्या उभयतांची शुद्धता व चारित्र्य यांचें संरक्षण जागरूक-पणें केलें जाईल. स्वतःच्या पत्नीशिवाय इतर सर्व स्त्रिया माता, भगिनी किंवा कन्या, त्यांच्या त्यांच्या वयोमानानुसार, मानल्या जातील.

तेथें अस्पृश्यतेला थारा राहाणार नाहीं. सर्व धर्मांविषयीं समभाव, राहील. सर्वजण पोटासाठीं





परिश्रम करतील–आणि तोहि अभिमानानें, आनंदानें व स्वेच्छेनें. ९

माझें राष्ट्र अत्यंत प्राचीन आहे. त्याचा इतिहास पुरातन व गौरवास्पद आहे. सांप्रत त्या राष्ट्रांत दोन महान् संस्कृती नांदत आहेत. इस्लाम व हिंदु या त्या संस्कृतीच्या जोडीला ख्रिस्ती संस्कृतीचे बरेच अनुयायी आणि पारशी संस्कृतीचे सर्वच्या सर्व अनुयायी तेथें नांदत आहेत. या सर्वांचें मनोमीलन होऊन हिंदुस्थान इंग्लंडप्रमाणेंच पूर्ण स्वतंत्र झाला, तर या दोन राष्ट्रांमध्यें सन्मानाची भागीदारी निर्माण होऊन त्यामुळें त्या दोन राष्ट्रांचें कल्याण होईल. अशा आशेचें स्वप्न उराशीं बाळगून मी येथें आलों आहें. १०

लोकशाहींत शेतकरीच सत्ताधारी असावा. प्रामाणिक व समर्थ अशा शेतकऱ्याला पुढें आणण्यांत मला आनंदच वाटेल. अशा शेतकऱ्याला इंग्रजी येणार नाहीं; पण त्याचा चिटणीस होण्यास मी पंडित जवाहरलालांना सांगेन. परदेशच्या वकिलांच्या गांठींभेटी, त्या शेतकऱ्याच्या वतीनें, जवाहरलाल घेतील व तसें करण्यांत त्यांनीं अभिमान मानावा असेंहि मी सांगेन. असा शेतकरी पंतप्रधान आपल्याला रहायला राजवाडा मागणार नाहीं. तो शेणामातीच्या झोंपडींत राहील व आकाशाखालीं झोपेल. दिवसांतून तो जेव्हां रिकामा असेल, तेव्हां तो आपल्या शेतांत काम करील. सारा नक्षाच एकदम बदलून जाईल. ग्रामपंचायतीच्या राज्यांत हिंदुस्थानांत सर्वात जास्त महत्त्व कोणाचें असेल, तर तें शेतकऱ्याचें, हें उघडच आहे. ११

हिंदी राज्यपाल, स्वतःच्या बाबतींत व स्वतःच्या परिवाराचे बाबतींत, मद्यापासून पूर्ण मुक्त असला पाहिजे. त्याशिवाय देशांत दारूबंदी होणें जवळ-जवळ असंभवनीयच.

राज्यपाल व त्याचा परिवार यांच्या द्वारां सूत–कताई प्रकट झाली पाहिजे. खादी ही भारतांतील कोट्यवधि मूक जनतेशीं समरस झाल्याची स्पष्ट निशाणी आहे– 'निर्वाहासाठीं श्रम' (Bread labour) करण्याची जरूरी पटल्याची खूण आहे– आणि संघटित हिंसेवर आजच्या समाजाची उभारणी झालेली जी दिसते, ती संघटित अहिंसेवर करण्याची आवश्यकता मान्य असल्याचें चिन्ह आहे.

राज्यपालानें झोंपडींत रहावें–तेथें सर्वांना सुलभ प्रवेश असावा. त्याचें काम उत्तम व्हावें, म्हणून त्याला निवांतपणा सहज मिळावा. ब्रिटिश गव्हर्नर हा अर्थातच ब्रिटिश सामर्थ्याचें प्रतीक होता. त्याच्या किल्लेवजा इमारती हिंदी राज्यपालानें नाना देशींच्या राजदूतांच्या सत्कारासाठीं राखून ठेवाव्यात. पण सर्वांची समानता राखणारें सर्वोदयी तत्त्वज्ञान हिंदी राज्यपालाच्या प्रत्येक कृतींतून उमटावयास हवें. देशी वा विदेशी–कोणतेंहि भारी किंमतीचें सामान त्यानें वापरतां कामा नये. 'साधी रहाणी व उच्च विचारसरणी' हें त्याचें ब्रीद असलें पाहिजे. केवळ प्रवेश–द्वार शृंगारण्यासाठीं हें ब्रीद–वाक्य उपयोगांत न आणतां, त्याप्रमाणें त्यानें आपले दैनंदिन जीवन चालविलें पाहिजे.

राज्यपालाच्या जीवनांत कोणत्याहि प्रकारची अस्पृश्यता, जातिभेद, वंशभेद वा वर्णभेद मुळींच असतां कामा नये. पौरस्त्य वा पाश्चात्य धर्मांतील व संस्कृतींतील जें जें सर्वोत्तम असेल, तें तें त्याच्या जीवनांतून प्रगट व्हावें. तो भारताचा नागरिक असेल–आणि म्हणूनच जगताचाहि नागरिक असेल. १२

हिंदुस्थानांतील एखाद्या मोठ्या शहरांत एखादा मोठा राजवाडा उभारला जात आहे असें जेव्हां जेव्हां माझ्या कानावर येतें, तेव्हां तेव्हां एकदम माझ्या मनांत चिंता उत्पन्न होते आणि मी म्हणतों, 'अरेरे, हा सारा पैसा शेतकऱ्यांकडून आलेला आहे.' हिंदुस्थानच्या लोकसंख्येपैकीं पाऊणशें टक्के लोक शेतकरी आहेत आणि तेच धान्याच्या एका ताटाच्या जागीं दोन ताटें काढूं शकतात. पण त्यांच्या श्रमाचीं जवळ जवळ सर्वच फळें जर आम्ही त्यांच्यापासून हिरावून घेऊं किंवा दुसऱ्यांना हिरावूं देऊं, तर आमच्यामध्यें स्वराज्याची भावना फारशी जागृत राहूं शकणार नाहीं. आमची मुक्तता या शेतकऱ्यांच्या द्वारांच होऊं शकेल– वकील, डॉक्टर किंवा श्रीमंत जमीनदार ती करूं शकणार नाहींत. १३

अस्पृश्यतेचा कलंक हिंदु समाजाच्या अंतःकरणावरून पुरा पुसला गेला, तर त्या घटनेचे परिणाम हिंदुस्थानांतील सर्व जातीवरच नव्हे, तर अखिल जगतावर झाल्याविना रहाणार नाहींत, अशी मला वालंबाल खात्री आहे. ही माझी खात्री दिवसादिवसाला दृढावत आहे. कोडो मानवांविषयींची अस्पृश्यतेची भावना अंतःकरणांतून काढून टाकावयाची आणि दुसऱ्या कोटचवधि मानवाविषयीं तीच भावना बाळगावयाची–हें मला शक्य नाहीं. उच्चनीच असा भेदभाव हिंदूंच्या अंतःकरणांतून निघाला; तर त्या घटनेमुळेंच इतर जातीजातींतील मत्सर व अविश्वासहि नष्ट होतील–आणि जातींतील अंतर्गत द्वेषमत्सरहि नाहींसे होतील. त्यामुळेंच या प्रश्नावर मी माझ्या आयुष्याची होड घातली आहे. अस्पृश्यतेशीं मी जी ही लढाई खेळत आहे, ती केवळ स्पृश्य–अस्पृश्य हिंदूंची एकी निर्माण करण्यासाठीं नाहीं, तर हिंदु, मुसलमान, ख्रिस्ती आणि इतर सर्व भिन्नभिन्न धार्मिक जमाती यांच्यामध्यें ऐक्य उत्पन्न व्हावें, यासाठीं आहे.

अस्पृश्यता–निवारण करणें म्हणजे अखिल जगतावर प्रेम व त्याची सेवा करणें. म्हणून तें अहिंसेचेंच एक अंग आहे. अस्पृश्यता घालविणें म्हणजे मानवामानवांतील भेदभावाची तटबंदी कोसळणें; एवढेंच नव्हे तर जीवमात्रांतील उच्चनीचता लयास नेणें. अशी तटबंदी जगांत सर्वत्र उभी असलेली आपल्याला आढळते. १४

खादीप्रभृति ग्रामोद्योगांचें पुनरुज्जीवन झालें तर आपल्या सर्व राष्ट्रीय जीवनाचीच पुनर्घटना होईल व बहुजन समाजाच्या अंतःकरणांत साधेपणा व कौटुंबिक वृत्ति यांचें ध्येय रुजेल. पृथ्वीवरील दुर्बल राष्ट्रांचें शोषण करून साम्राज्यशाही उभारण्याची हाव आपण धरणार नाहीं. त्याचप्रमाणें आरमारी व वैमानिक दलांनीं संरक्षिलेली उत्तुंग अशी भोगवादी संस्कृतीहि आपण स्वीकारणार नाहीं. तिच्यामुळें जगांतील शांततापूर्ण जीवन जवळ जवळ अशक्य झालें आहे.

उलट, आम्ही त्या साम्राज्यशाहीचें रूपांतर "राष्ट्रकुटुंबांत" करूं. त्यामुळें प्रत्येक राष्ट्रांतील सर्वोत्तम गुणांचा लाभ सर्व जगाला होईल व जगांतील दुर्बल राष्ट्रें किंवा वंश यांचें संरक्षण, पाशवी बलानें नव्हे, तर आत्मक्लेशानें केलें जाईल. १५

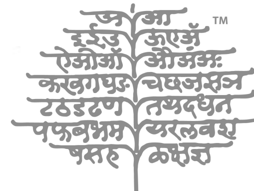
"खादी-तत्त्व" म्हणजे काय ? सकाळच्या वेळीं घराबाहेर पडतांना आपण जेव्हां खादीचे कपडे अंगांत घालतों, तेव्हां आपण मनांत हे चिंतिलें पाहिजे कीं, "दरिद्रनारायणाच्या भक्तीसाठीं, भारतातील अन्नान्न करणाऱ्या कोटचवधि बांधवांसाठी मी ही खादी परिधान करीत आहें." अशी वृत्ति आपल्या अंगीं एकदां बाणली, म्हणजे आपल्या जीवनाच्या प्रत्येक क्षेत्रांत पूर्ण साधेपणा, अभय, धीमेपणा व असीम श्रद्धा ओतप्रोत भरून राहील. सूत काततांना या गुणांची जरूरी असते. पृथ्वीतलावरील प्रत्येक मानवाविषयीं बंधुभाव बाळगणें हा खादी-तत्त्वाचा अर्थ होय. ज्यामुळें आपल्या बांधवांची हानि होण्याचा संभव आहे, अशा प्रत्येक वस्तूचा संपूर्ण त्याग खादीधारी माणसानें केला पाहिजे. हें खादीतत्त्व आपण आपल्या लाखो देशबांधवांच्या अंतःकरणांत जर रुजविलें, तर आपल्या या भारतभूमीचें वैभव केवढें होईल ! १६

'नई तालीम' म्हणजे उद्योगद्वारां शिक्षण, असें वर्णन लोक करतात, आणि तें बरोबरहि आहे. पण त्यांत सत्याचा एक अंशच आहे. या नव्या शिक्षणांचें मूळ याहून खोलवर गेलेलें आहे.

मानवाच्या सर्व व्यवहारांत सत्य व प्रेम भरून राहिलीं पाहिजेत–मग ते व्यवहार वैयक्तिक जीवनांतील असोत कीं सार्वजनिक जीवनांतील असोत. जीवनाच्या सर्व क्रियामध्यें सत्य व प्रेम ओतप्रोत भरून रहावीं, या विचारांतून उद्योगद्वारां शिक्षणांची कल्पना स्फुरली. खेडुतांवरील माझ्या प्रेमामुळें मला असें वाटलें कीं, खरें शिक्षण सर्वांना सुलभतेनें मिळालें पाहिजे आणि तें प्रत्येक शेतकऱ्याला दररोजच्या व्यवहारांत उपयुक्त ठरलें पाहिजे.

असें शिक्षण ग्रंथांतून मिळत नसतें–तें ग्रंथावर अवलंबून नसतें.

अशा शिक्षणाचा विशिष्ट धर्माशीं संबंध नसतो. तें धार्मिक म्हणावयाचेंच तर, ज्या विश्वात्मक धर्मापासून विशिष्ट धर्म निघाले, त्या विश्वात्मक





धर्माचें म्हणतां येईल. हें शिक्षण जीवन-ग्रंथांतूनच मिळतें. १७

प्रत्येक खेड्यांत एक हातमाग व प्रत्येक घरांत एक चरखा. १८

स्वदेशी व्रत म्हणजे द्वेषाचें व्रत नव्हे. तें निःस्वार्थ सेवेचें तत्त्व आहे आणि त्याचें मूळ शुद्ध अहिंसेंत म्हणजे प्रेमांत आहे. १९

चरख्याचे ठायीं पुढील गुण आहेत –

(१) ज्यांना फुरसद आहे व थोड्या फार पैशांची गरज आहे त्यांना हुकमी धंदा मिळतो.

(२) तो हजारों लोकांना माहीत आहे.

(३) तो चालविण्याची कला सहज शिकतां येते.

(४) त्याच्यासाठीं जवळ जवळ कांहींच भांडवल लागत नाहीं.

(५) चरखा थोड्या पैशांत व विनाआयास बनविला जातो. टकळीवरहि सूत काढतां येतें.

(६) दुष्काळाच्या दिवसांत चरख्यामुळें तावड-तोब मदत मिळते.

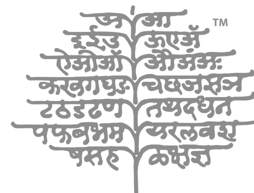
(७) परदेशी कापडापायीं हिंदुस्थानांतून द्रव्याचा जो ओघ बाहेर जात आहे, तो चरखा थांबवूं शकेल.

(८) यामुळें वाचलेले लाखों रुपये सत्पात्र अशा गरीबांना मिळतील.

(९) जनतेंतील सहकार्य वाढविण्याचें हें अत्यंत प्रभावी साधन आहे. २०

पुरुषापेक्षां स्त्रियांना ईश्वरानें अहिंसेची शक्ति अधिक प्रमाणांत दिलेली आहे. ती शक्ति मूक असते आणि म्हणूनच अत्यंत प्रभावी असते. स्त्रिया जर आपला उच्च दर्जा ओळखतील, तर अहिंसा-मंत्राचा प्रसार त्या सहजच करतील.

हिंदुस्थानांतील स्त्री-पुरुष मृत्यूला धैर्यानें व अहिंसेनें तोंड देण्याचा गुण आपल्या अंगीं बाणवितील, तर ते शस्त्रास्त्रांना हंसत हंसत तुच्छ लेखतील आणि जनतेच्या हिताचें निर्भेळ स्वातंत्र्य हें आपलें ध्येय हस्तगत करतील, अशी माझी बालंबाल खात्री आहे. अवघ्या जगाला तो एक आदर्श होऊन राहील. या कामीं स्त्रिया नेतृत्व करूं शकतील. कारण त्या सहिष्णुतेच्या मूर्ति होत. २१



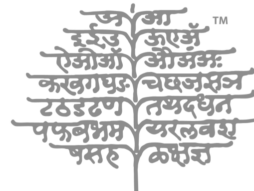


श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आधी सामाजिक की आधी राजकीय

लो. टिळकांची पहिली समस्या

टिळकांनी सार्वजनिक जीवनात सर्वस्व अर्पण करण्याची मानसिक तयारी महाविद्यालयीन शिक्षण घेतानाच केली होती. अव्वल इंग्रजी सत्तेचा अम्मल संपून थोडी वर्षे लोटली होती. पश्चिमी आधुनिक विद्येचा व संस्कृतीचा प्रभाव पडलेल्या नवशिक्षितांच्या दोन पिढ्या चमकून गेल्या होत्या. पांढरपेशा भारतीयांमध्ये वैचारिक द्वंद्व दोन पिढ्या चालले होते. ब्रिटिशांच्या शिस्तबद्ध, कायदेशीर राज्यसत्तेखाली भारतातील सर्व धर्मांचे व सर्व जातींचे लोक एकवटले होते. आधुनिक वैज्ञानिक शोधांवर आधारलेली यांत्रिक सुधारणा आणि विज्ञान, इतिहास, सामाजिक शास्त्रे व पश्चिमी आधुनिक तत्त्वज्ञान ही डोळे दिपवीत होती. थोडेफार अपवाद सोडल्यास सर्वत्र सामान्य जनतेत भयाण राजकीय शांतता नांदत होती. सर्वांचे डोळे दिपविणारा पश्चिमी सत्तेचा प्रकाश सुशिक्षितातील काही अपवादादाखल असलेल्या मोजक्या मूठभर लोकांना प्रथमपासूनच दिपवीत नव्हता. राजकीय शांततेच्या साम्राज्याखाली निमूटपणे दारिद्र्य व दुःख सहन करीत कण्हणाऱ्या व अज्ञानांधकारात झोपलेल्या सामान्य जनतेची केविलवाणी दशा पाहून मूठभर सुशिक्षितांचा गट उद्विग्न मनस्क होऊन विचार करू लागला की या परिस्थितीस जबाबदार कोण ? या गटात भव्य भूतकाळाबद्दल अभिमान बाळगणारे काही होते ते परकीय राज्यसत्तेसच या परिस्थितीस सर्वस्वी जबाबदार मानू लागले. त्यांच्यातून भारतातील सशस्त्र स्वातंत्र्यवाद्यांची परंपरा निर्माण झाली. त्याच शंभर वर्षांच्या परंपरेतील अखेरचे सशस्त्र क्रांतिवादी नेताजी सुभाषचंद्र बोस होत. ही पहिली विचारधारा होय. त्या गटातील दुसरे काही भारताच्या अवनतीची व पारतंत्र्याची मीमांसा आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीच्या बुद्धिवादी दृष्टिकोणाच्या आधारे करू लागले व अशा निष्कर्षास पोचले की, भारताची परंपरागत धार्मिक, सामाजिक व सांस्कृतिक रचनाच या अवनतीस जबाबदार आहे. धर्माच्या अंध रूढी, जन्मसिद्ध उच्चनीच मानणारा जातिभेद व त्यांना कारणीभूत असलेली अंधश्रद्धाच समूळ नष्ट झाल्याशिवाय भारत नव्या लोकमतास, जबाबदार राज्यपद्धतीस पात्र होणार नाही. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना केवळ जबाबदार धरण्यात काही हशील नाही; ब्रिटिश संस्कृतीत उदारमतवादी मूल्ये ओतप्रोत भरलेली असली तरी ब्रिटिश राज्यकर्ते, आमची सामाजिक सुधारणा झाल्याशिवाय, सहानुभूतीने लोकमतास जबाबदार राज्यपद्धतीची तत्त्वे कार्यवाहीत आणू शकणार नाहीत; त्याकरिता आत्मसंशोधन व आत्मपरिवर्तन करण्याची आवश्यकता आहे. या प्रकारच्या मंडळीत राजा राममोहन रॉय, जोतिराव फुले, लोकहितवादी, ईश्वरचंद्र विद्यासागर, डॉ. रा. गो. भांडारकर, रँग्लर परांजपे इत्यादिकांची गणना होते. ही दुसरी विचारधारा होय. तिसरे, काही सुशिक्षित तत्कालीन सद्यःपरिस्थितीच्या दोन्ही घटकांना म्हणजे परंपरागत समाजरचना व परकीय जुलमी व बेजबाबदार सत्ता यांना जबाबदार धरून सामाजिक सुधारणा व राजकीय सुधारणा या दोन्ही एकसमयावच्छेदे करून व्हावयास पाहिजेत असा सव्यसाची पवित्रा घेऊन जीवनसंग्रामात उतरले. हे लोक अत्यंत थोडे बोटांवरच मोजण्याइतके होते, त्यांच्यातील अद्वितीय अग्रणी गोपाळ गणेश आगरकर होते. न्यायमूर्ती म. गो. रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले इत्यादि थोर नेमस्त राजकीय नेते याच तिसऱ्या प्रकारात मोडतात. दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारच्या लोकांमध्ये अनेक प्रकारच्या गडद, मध्यम व सौम्य छटा असलेल्या व्यक्ती होत्या. मोठ्या खेदाची गोष्ट अशी, की राजकीय दृष्ट्या मवाळ अशा समाज-





सुधारकांच्या मध्ये केवळ बोलके, आंगचुकार, संधिसाधू व ब्रिटिशसत्तेस धार्जिण्या अट्टल स्वार्थी लोकांचा भरणाच मोठा होता; लहान मोठ्या, ब्रिटिश सत्ताधीशांना खूष करू पाहणारे खुषमस्करे त्यांत थोडे थोडके नव्हते; ह्याचे वर्णन टिळकांच्या लेखांत अनेक ठिकाणी वाचावयास मिळते. याच कचखाऊ सुधारकांच्या मुळे सामाजिक सुधारणेचे आंदोलन मागे पडले. अखेरचा चवथा विचारधारेचा प्रकार म्हणजे परंपरागत सामाजिक परंपरा व परकीय राजसत्ता या दोन्ही गोष्टी भारतीय अधोगतीस कारण असल्या तरी परकीय राजसत्ता अधोगतीस मुख्यतः जबाबदार धरून राजकीय सुधारणेस प्राधान्य देणे अधिक न्याय्य, अधिक इष्ट व अधिक शक्य आहे, असे म्हणणारांचा. यांचे सर्वश्रेष्ठ नेते म्हणजे लो. टिळक होत. या चवथ्या प्रकारात पहिल्या सशस्त्र क्रांतिवाद्यांचाही मोठ्या प्रमाणात उत्तरोत्तर भरणा होत गेला. त्यातील काही तर सामाजिक क्रांति व राजक्रांति दोन्ही हातात हात घालून चालल्या पाहिजेत अशा मतांचे होते. उदाहरणार्थ, स्वातंत्र्यवीर सावरकर हे हिंदुधर्म व समाजपद्धति यांच्यात मौलिक सुधारणा व्हावी याकरिता परंपरेवरील अंधश्रद्धेवर सतत हल्ला करीत राहिले. भगतसिंग हे समाजवादी क्रांतीचे पुरस्कर्ते होते. योगी अरविंद हे क्रांति-कार्याबरोबरच हिंदुधर्माच्या नव्या मानवतावादी तत्त्वज्ञानाची बैठक रचित होते; परंतु थोड्याच अवधीत त्यांनी राजकीय क्रांतीच्या आंदोलनातून आंग काढून व निवृत्त होऊन शांत आश्रमवासी जीवनपद्धती स्वीकारली.

आधी सामाजिक की आधी राजकीय

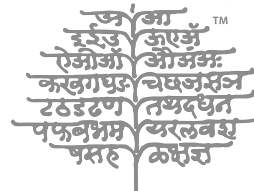
अर्जुनाप्रमाणे एकाच राजकीय लक्ष्याच्या वेधात टिळक तन्मय झाले आणि सार्वजनिक जीवनक्रमाच्या प्रारंभीच "आधी सामाजिक का राजकीय" या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी मनाशी ठरविले. या संबंधात डॉ. रा. गो. भांडारकर आगरकरांसारख्या ध्येयनिष्ठ अनेक सुधारकाग्रणींशी त्यांना वैचारिक सामना द्यावा लागला. सामाजिक सुधारणेचा दृष्टिकोण एका विशिष्ट अर्थाने तत्त्वतः मान्य होता ही गोष्ट "हिंदुत्व व सुधारणा" या लेखात त्यांनी स्पष्टपणे मान्य केली आहे. एवढेच नव्हे तर धार्मिक व सामाजिक स्वातंत्र्याचे दोन पैलू आहेत म्हणून सामाजिक व धार्मिक सुधारणा घडवून आणण्या-करिता वैचारिक संघर्ष चाललाच पाहिजे, असे त्यांनी "औद्योगिक पारतंत्र्य" (पृ. २६८) या लेखात स्पष्ट म्हटले आहे. सुधारकांशी वैचारिक संग्राम सुरू असता त्यांना दोन प्रकारच्या सुधारकांशी लढत द्यावी लागली. एक म्हणजे सामाजिक अगोदर नंतर राजकीय, असे प्रतिपादन करणाऱ्यांशी. आधी-सामाजिकवाले म्हणतात की, घरात स्त्रीदास्य व समाजात जन्मसिद्ध विषमता जे राखतात त्यांना स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या तत्त्वांवर अधिष्ठित असे राजकीय हक्क इंग्रजांकडे मागण्याचा काय अधिकार आहे? हे हक्क कोणत्या तोंडाने मागता? इंग्रजांकडून राजकीय हक्क मिळविण्यास सामाजिक सुधारणा अगोदर केल्या पाहिजेत, असे म्हणणाऱ्या सुधारकांना टिळकांनी असे उत्तर दिले की, सामाजिक सुधारणेच्या बाबतीत इंग्लिशांच्या बरोबरीने सामा-जिक सुधारणेत पुढे असलेल्या व इंग्लिशांशी रक्त-संबंधाचे नाते असलेल्या ऐरिश राष्ट्राला इंग्लिश राज्यकर्ते बरोबरीचे राजकीय स्वातंत्र्य देत नाहीत हे उघड आहे; असे असताना, आधी सामाजिक सुधारणा केली तर नंतर राजकीय हक्कप्राप्ती होईल, असा कार्यकारणभाव सिद्ध होत नाही. दुसरे असे की, सामाजिक सुधारणेला सामान्य लोकमत अनुकूल नाही. सामाजिक सुधारणा इष्ट असली तरी त्यास सुशिक्षित मध्यमवर्गाचा बहुमताने पाठिंबा नाही तर अशिक्षित बहुजनांची काय कथा? सामाजिक सुधारणेचा प्रयत्न करीत असता समाजा-तील प्रत्येक वर्गात, जातीत व जमातीत अन्तर्विग्रह उसळतो, राजकीय सुधारणेच्या बाबतीत तसे होण्याचे कारण नाही. सर्वच सुशिक्षित व अशिक्षित जनतेचा म्हणजे बहुसंख्य समाजाचा स्वराज्याच्या हक्काच्या मागणीला सहज पाठिंबा मिळतो. एवढेच नव्हे तर राजकीय हक्कांच्या योगाने अनेक आर्थिक अडचणी व आपत्तीतून बाहेर पडता येते, याची जाणीव जनतेला चटकन होऊन त्यांच्यात एकजूट तयार होऊन एकमुखी मागणी होऊ शकते. दोन्ही प्रश्न एकदम हाती घेतल्यास राजकीय हक्काच्या मागणी-

करिता आवश्यक असलेल्या एकजुटीस तडे जाऊ लागतील. हिंदु, मुसलमान इत्यादी सर्व जमातींना एकत्र आणून एकजूट करण्याचा मार्ग राजकीय प्रश्नांचा उठाव हाच होय. तिसरे असे की "स्वातंत्र्यतेचा किंवा राष्ट्रीयत्वाचा अभिमान म्हणून जो जोम आहे तो जोपर्यंत जागृत असतो तोपर्यंत समाजरचना कशीहि असली तरी त्यांतील दोष राष्ट्राच्या उन्नतीस अथवा भरभराटीस आड येत नाहीत. पण एकदा का तो जोम नाहीसा झाला म्हणजे तेच दोष रावणाच्या धनुष्याप्रमाणे छातीवर बसून जगात या लोकांची उपहास्यता होण्यास कारण होतात. जुन्या संस्थांबद्दल खरोखर योग्य अभिमान वाटावयास पाहिजे. "योग्य" म्हणण्याचे कारण एवढेच की हल्लींच्या काळात सर्वांशी व सर्वतोपरी जुन्या संस्था चालणे दुर्घट आहे, हे आम्हासही मान्य आहे. पाश्चात्य राष्ट्राची व आमची कर्मधर्मसंयोगामुळे जी सांगड पडली आहे तिचा साखळीच्या दोन्ही दुव्यांवर परिणाम झाल्याखेरीज रहावयाचा नाही. तथापि तेवढ्यामुळेच आमच्या समाजरचनेचा पाया खणून काढून पुनः नवा पाया घातल्याखेरीज चालावयाचे नाही असे मात्र आम्हांस वाटत नाही" असे टिळक सांगतात (सामाजिक सुधारणेचे मार्ग). चवथे असे कीं, सामाजिक सुधारणा ही परिस्थितीच्या कचाटचात सापडल्याशिवाय होत नसते. टिळक यासंबंधी दाखले देत असता असे म्हणतात की, 'हिंदुधर्मात वेळोवेळी सुधारणा व परिवर्तने बदललेल्या देशकाल परिस्थितीप्रमाणे होत आली आहेत, असे हिंदुधर्माचा इतिहास सांगतो. ब्रिटिशपूर्वकाल पेशवाईत सैन्यामध्ये अन्नपाण्याचा विटाळ मानीत नसत. राजकीय हक्क मिळाल्यावर हिंदी लोक जसजशी आवश्यकता उत्पन्न होईल तसतसे बदलत जातील.'

सामाजिक सुधारणांचे अधिष्ठान अध्यात्मवाद

केवळ बुद्धिवादाच्या आधारे धर्मनिरपेक्ष सुधारणेचा पुरस्कार करताना परंपरागत हिंदुधर्मशास्त्र ग्रंथावर आधारलेल्या अनेक धर्मकल्पनांचा मूर्खपणा सुधारक दावीत करीत. त्यावर टिळकांनी असे उत्तर दिले की सर्वच पवित्र ग्रंथांवर आधारलेल्या धर्माच्या मध्ये अशा बुद्धिवादास न पटलेल्या कल्पना आहेत त्याबाबतीत एका हिंदुधर्माच्याच उणिवांवर बोट ठेवण्यात परधार्जिणेपणाच सिद्ध होतो. त्यामुळे लोक आत्मविश्वास व स्वत्व गमावून बसतात व अधिक नेभळे बनतात. हिंदुधर्मावरील श्रद्धा ढळली तर एवढ्या मोठ्या संख्येच्या हिंदूंना एकत्र श्रद्धेने बांधणारा दुवाच नष्ट होऊन ते राष्ट्रदृष्ट्या विस्कळीत व दुर्बळ होतील. टिळकांच्या मते जातिभेद, व्रतवैकल्ये, पूजाअर्चा इत्यादि आचारधर्म हे हिंदुधर्माचे बाह्यांग होय, त्याचे अंतरंग अध्यात्मवाद होय, हे अंतरंगच हिंदुधर्माचे रहस्य होय; नैतिकतत्त्वे व वेदान्त तत्त्वज्ञान या स्वरूपाचा शाश्वत हिंदुधर्म अबाधितपणे शिल्लक राहतो. हिंदुधर्म हा जगातील सर्व धर्मांना परमार्थ प्राप्तीचे विविध मार्ग म्हणून मान्यता देतो; या दृष्टीने हिंदुधर्म हा जगातील सर्व धर्मापेक्षा व्यापक व श्रेष्ठ ठरतो; या धर्मतत्त्वाच्या अधिष्ठानावरच सामाजिक सुधारणा आधारलेल्या पाहिजेत. आमच्या सामाजिक रचनेचा हा आध्यात्मिक पाया होय. टिळक म्हणतात की, गुणकर्मानुसारे वर्णव्यवस्था हेच प्राचीन भारतीयांच्या समाजरचनेचे तत्त्व आहे. कर्माने जो ब्राह्मण तो मग जातीने कोणीही असो तो ब्राह्मणच मानला पाहिजे. जो ब्राह्मण कर्माने शूद्र आहे तो शूद्रच मानला पाहिजे हे तर्कशुद्ध गृहीत कृत्य आमच्या समाजरचनेत आहे. म्हणून "आमच्या समाजरचनेचा पाया खणून काढून पुनः नवा पाया घातल्याखेरीज चालावयाचे नाही, असे मात्र आम्हांस वाटत नाही."

यावर असे म्हणता येते की वरील गूढ आध्यात्मिक पायावरील भारतीय हिंदूंची वर्णविषमताप्रधान समाजरचना विकृत होऊन शिलावत अशा जातिभेदाच्या रूपाने युगानुयुगे टिकली. भारताच्या आधुनिक जीवनपद्धतीशी व लोकमतास जबाबदार अशा राज्यसंस्थेशी ती सुसंगत नाही. लोकशाहीशी सुसंगत अशी समाजरचना निर्माण करावयाची तर ती मूलभूत मानवी हक्कांच्या पायावरच करावी लागेल. लोकशाही राज्यव्यवस्थेशी सुसंगत अशा सामाजिक सुधारणेशिवाय लोकशाही चिरकाल स्थिरावणार नाही; टिळकांनी हा मुद्दा टाळला आहे. तो टाळला याचे कारण उघड आहे; राजकीय



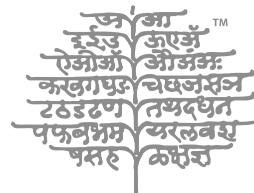


स्वातंत्र्याच्या आंदोलनामध्ये सबंध भारत राष्ट्राला ओढावयाचे हा त्यांचा आत्यंतिक जीवनोद्देश होता व त्यात टिळक यशस्वी झाले याची साक्ष टिळकोत्तर घडलेला भारतीय स्वातंत्र्याचा इतिहास देत आहे यात शंका नाही. हे खरे की, ऐहिक मानवी हक्कांच्या बुद्धिसिद्ध आधारावर भारताची सामाजिक क्रांति व राजकीय क्रांति यांचा समतोल इतिहास घडला असता तर भारतीय लोकशाही अधिक भक्कम पायावर उभारली गेली असती व आज ज्या सामाजिक व राजकीय समस्यांना भारतीय लोकशाहीला तोंड द्यावे लागते आहे, ज्या संकटकालातून जावे लागत आहे त्या समस्या व संकटे इतकी भयानक ठरली नसती. परंतु एका अर्थी हेही खरे आहे की, जे घडले ते अपरिहार्य अशा ऐतिहासिक नियतीमुळेच घडले आहे.

सामाजिक प्रश्न —
राजकीय प्रश्नातच गुंतलेले व अटळ

सामाजिक प्रश्न व राजकीय प्रश्न मूलतः एकाच प्रश्नाच्या दोन कक्षा असतात. सामाजिक प्रश्न दृष्टीआड करण्याचा प्रयत्न करून त्याना चुकविता येत नसते; ते टाळून टळत नसतात. त्यांच्याकडे पाठ केली तरी ते पुढे येऊन दत्त म्हणून उभे राहतात; टिळकांच्या ह्यातीतच हिंदुमुसलमान व ब्राह्मणब्राह्मणेतर यांच्या धर्ममूलक व सामाजिक वैमनस्यातून राजकीय समस्यांनी डोके वर काढले. राजकीय स्वातंत्र्याच्या ध्येयाने त्यांच्यात अपेक्षित असलेली अभेद्य एकजूट निर्माण होऊ शकली नाही. त्याकरिता मुसलमान नेत्यांची हिंदु नेत्यांना वारंवार लखनौ करारासारखे तडजोड करण्याचे प्रयत्न करावे लागले. ते सर्व प्रयत्न अखेरीस व्यर्थ गेले. याचे स्पष्टीकरण करण्याची आवश्यकता नाही. टिळक वारंवार बजावीत की, हिंदू व मुसलमान यांचे राजकीय ध्येय एकच आहे; परंतु, मुसलमान हे हिंदूंच्या मानाने मागासलेले असल्यामुळे ब्रिटिश सत्ताधारी "फोडा व झोडा" या नीतीचा यशस्वीरीतीने अवलंब करू शकतात. "फोडा व झोडा" या कुटिल नीतीने ब्रिटिशांनी ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर यांच्यातही फूट पाडण्याचा प्रयत्न केला. तो प्रारंभी एक दोन दशके सफळही होऊ लागला; याचे थोडे बहुत प्रत्यंतर महाराष्ट्रातील व मद्रासेतील ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांच्या पहिल्या महायुद्धाच्या व मॉंटेग्यु-चेम्सफर्ड सुधारणेच्या कालखंडात आले. मद्रासच्या जस्टिसपार्टीच्या नेत्यांनी पहिल्या महायुद्धांत १९१७–१८ साली टिळक राजकीय हक्कांच्या मागणीची अट ब्रिटिशांना घालतात म्हणून त्यांना बंदिवासात टाकावे अशीही मागणी केली होती. परंतु कालांतराने १९३० च्या सत्याग्रह आंदोलनाच्या लाटेमध्ये दक्षिण भारतातील व विशेषतः महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळ विलीन झाली. १९२० सालीच टिळकांनी असेच भविष्य वर्तविले व ते महाराष्ट्राच्या बाबतीत खरे ठरले. हिंदु मुसलमानांचा प्रश्न सोडवित असता टिळकांनी सन १९१७ साली लखनौ येथील भाषणात असेही एकदा ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना बजावले की, हिंदूना वगळून मुसलमानांच्या हाती स्वराज्याचे हक्क सोपविले तरी चालतील; परंतु तुमच्या हातातील सत्ता सोडा. सन १९२० साली महाराष्ट्रातील काही ब्राह्मणेतर नेते स्वराज्याच्या मागणीला विरोध करू लागले तेव्हां टिळकांनी असे लिहिले की,

"मि. मॉंटेग्यु हे स्वराज्यविषयक चर्चा करण्याकरिता हिंदुस्थानांत येणार असे जाहीर झाल्यापासून स्वराज्याच्या चळवळीस विरोध करणाऱ्या आमच्या कांहीं ब्राह्मणेतर बंधूंनीं बरीच उचल खाल्ली आहे, व ब्राह्मणजातीसंबंधानें आपल्या मनांत उचंबळत असलेली खळमळ ओकण्यास अवेळी सुरुवात केली आहे. तथापि त्यांतल्या त्यांत आनंदाची गोष्ट इतकीच कीं, स्वतः ब्राह्मणेतर असून स्वराज्याच्या चळवळीस विरुद्ध नसणारे असेहि पुष्कळ प्रतिष्ठित लोक वेळींच पुढे येऊन वरील आत्मघातकी प्रकारास आळा घालूं लागले आहेत. यामुळें या अनिष्ट वादास भलतेंच स्वरूप न येतां, अखेर समुद्रांतील मोठ्या माशानें लहान मासा खाऊन टाकावा त्याप्रमाणें ब्राह्मणेतरांतला स्वराज्यास अनुकूल असणारा मोठा पक्ष स्वराज्यास विरोध करणाऱ्या लहान पक्षास खाऊन टाकील अशी आशा वाटूं लागली आहे. ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर हा विरोध मद्रास



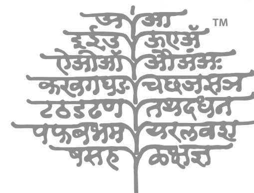


इलाख्यात जितका दृढमूल आहे तितका तो इतर प्रांतांत नाहीं."

" प्रस्तुतच्या वादाचे प्रथमतःच दोन भाग आपोआपच पडतात. पहिला असा की, ब्राह्मणेतरांस खरोखरच स्वराज्य नको की काय ? व दुसरा असा कीं, त्यांनाहि जर स्वराज्य हवे तर ते हरकत तरी कोणत्या गोष्टीला घेतात ? ब्राह्मणेतरांच्या तर्फे म्हणून जे गृहस्थ आज वादास प्रवृत्त झाले आहेत ते स्वतः सुशिक्षितच असल्यामुळें हिंदुस्थानांतील हल्लींची एकतंत्री राज्यपद्धति त्यांना झाली तरी मनापासून आवडणें शक्यच नाहीं. इंग्रज लोकांनीं दिलेल्या शिक्षणाचा गुणच स्वातंत्र्यप्रियता ह्या असल्यामुळे सुशिक्षित लोक ब्राह्मणेतर असले तरी त्यांनाहि आपण आपल्याच देशांत नादान व खुरटलेले राहावे आणि आपला सर्व कारभार परक्यांनीं आपली संमति न घेतां करावा ही गोष्ट कशी आवडणार ? ब्राह्मणवर्गाच्या मानीव सामाजिक जुलमापासून कां होईना पण स्वतंत्र होण्याच्या बुद्धींत जे स्वाभिमानाचें बीज आहे तें राजकीय विचाराच्या भूमींतहि फलद्रूप झालेंच पाहिजे."

टिळक पुढे जाऊन लिहितात की, "ब्राह्मणेतरांच्या हक्कांचे संरक्षण करण्याची कोणतीहि सूचना पुढे आल्यास ब्राह्मण लोक तिचा विचार नुसत्या सहानुभूतीनेच नव्हे तर थोडचाबहुत दिलदारीनेंहि करण्यास तयार आहेत. कै. ना. गोखले यांनीं आपल्या भाषणांतून व लेखांतून आणि मृत्युसमयीं करून ठेविलेल्या स्वराज्ययोजनेंतून ब्राह्मणेतरवर्गाच्या हक्कांचे संरक्षण करणें योग्य आहे असें ठिकठिकाणीं प्रतिपादिलें असल्याचें प्रसिद्धच आहे, आणि लो. टिळकांनींहि लखनौ येथील राष्ट्रीय सभेच्या प्रसंगीं मुसलमानबंधूंच्या महत्त्वाकांक्षेसंबंधाने जे उद्‌गार काढले ते लक्षांत घेतले म्हणजे स्वराज्याच्या बाबतींत ब्राह्मणेतरांना किती प्रेमळपणानें वागविण्यास ते तयार आहेत हें दिसून येतें. कायदेकौन्सिलांत उद्यां एक वेळ सगळेच ब्राह्मणेतर आले तरी चालतील. पण तेथे लोकनियुक्त हिंदुलोकांचें प्राबल्य असलें पाहिजे. परक्यांचें किंवा सरकारनियुक्तांचें प्राबल्य नसलें पाहिजे हें त्यांचे शब्द कोणाहि ब्राह्मणेतरानें विसरूं नये. हे शब्द अगदीं शब्दशः कोणी घेणार नाहीं. ते तात्पर्यार्थानेंच घेतले पाहिजेत हें कोणाहि समंजस मनुष्यास सांगण्याचें कारण नाहीं. पण या अतिशयोक्तीच्या मुळाशीं खऱ्या राष्ट्रीय भावनेचें बीज आहे हें कोणासहि नाकबूल करतां यावयाचें नाहीं. हिंदुस्थानांत ब्राह्मणेतरांतील सर्वांत मोठा वर्ग म्हटला म्हणजे तो मुसलमानांचा. पण या वर्गासंबंधानें सर्वसंमत अशी तडजोड लखनौस होऊन ती राष्ट्रीय सभेच्या स्वराज्ययोजनेंत नमूदहि झाली आहे, हें ज्यास माहीत आहे तो हिंदूंचे मुसलमानांच्या हक्कसंरक्षणाविषयीं खरें धोरण काय आहे याविषयीं साशंक राहूं शकणार नाहीं, व मुसलमानांसंबंधानें सर्व हिंदूंचें जें धोरण तेंच तत्त्वतः ब्राह्मणांचें ब्राह्मणेतरांविषयींहि असणार हें उघड आहे. त्यांत बदल होण्याचे काय कारण ?"

१९ व्या शतकाच्या शेवटच्या दशकापासून हिंदु–मुसलमानांचे द्वैत पेटावयास लागले. हिंदु–मुसलमानांमधील द्वैत म्हणजे धर्माच्या अधिष्ठानावर उभारलेल्या दोन धार्मिक समाजांमधील द्वैत होय. गेलीं सहाशे वर्षे हे दोन समाज एकाच देशाचे दोन भाग म्हणून नांदले. मुसलमानी राजवटीत मुसलमान राज्यकर्ते मुसलमानांच्या बाबतीत पक्षपाताने वागत होते तरी दोन धार्मिक समाजातील धर्मभेदमूलक दंगा कधीच पेटला नाहीं. इंग्रजी राजवटीतहि १८८५ पर्यंत म्हणजे जवळजवळ एक शतक हे दोन्ही समाज एकाच गावात, एकाच शहरात, एकाच प्रांतात एकमेकांच्या सामाजिक सहकार्याने शांततेने जगले. या शांततेस महत्त्वाचे एक कारण हिंदुधर्माचा परधर्मसहिष्णुतेचा मूलगामी दृष्टिकोण हे होय. दुसरे कारण म्हणजे राजकीयदृष्टचा भारतातील सगळचाच जमाती राजकारणविमुख होत्या. जनमानसात राजकीय सत्ता कोणाची असावी याबद्दल अभिमान भावना नव्हती. किंबहुना समाज ही राजकीय संघटना असून समाजाचा घटक असलेल्या जाती वा व्यक्ती यांचे राजकीय हिताहितसंबंध म्हणून काही असतात व त्यांचा राज्यसत्तेशी अविभाज्य संबंध असतो, आणि राज्य कोणाचे व कशाप्रकारचे असले म्हणजे आपले





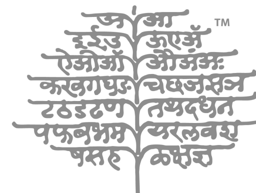
हिताहिताचे संबंध कसे ठरतात वा बदलतात याचीहि जाणीव नव्हती.

ब्रिटिशांनी भारतात राजकीय जागृति होऊ लागली आहे हे पाहिल्यावर हिंदु–मुसलमान, ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर इत्यादि भेदांना राजकीय वितुष्टांचे कारण बनविले. साम्राज्यशाही दृढमूल करण्याकरता हा एकप्रकारचा शासित प्रजांमध्ये एकजूट होऊ नये म्हणून रचलेला कटच होता. यालाच टिळकांनी "फोडा व झोडा" ची राजनीति असे समर्पक रीतीने म्हटले.

ब्रिटिश राज्यकर्ते मुसलमानास सांगू लागले की, हिंदु लोक राजकीय हक्क मागत आहेत, या राजकीय हक्कांच्या प्राप्तीने हिंदु समाज बलवान होऊन अल्प संख्याक जमातींना डोईजड व खाऊन टाकील. वस्तुतः मुसलमान लोकांना हे समजावयास पाहिजे होते की, आधुनिक राजकीय हक्क हे जाती–जमातींचे सवतासुभा निर्माण करणारे हक्क नसतात, ते हक्क सर्वांचे समान हक्क असतात, त्यात प्रत्येक धर्माचे धार्मिक व सामाजिक स्वातंत्र्य शाबूत राहते आणि त्या हक्कांनी समाजातील सर्व वर्गांचे व व्यक्तीचे सामर्थ्य वाढीस लागते, कारण त्यात स्वातंत्र्याचा विकास अभिप्रेत असतो. मुसलमान समाजात त्या काळी आधुनिक शिक्षणाचा हिंदूंच्या मानाने अत्यंत अल्प प्रसार झाला असल्यामुळे वरील प्रकारची राजकीय जाणीव देणाऱ्या सुशिक्षित वर्गाची त्यांच्यात वाण होती. त्यामुळे इंग्रज सत्ताधीशांना त्यांच्या अज्ञानाचा फायदा घेऊन दुही माजविण्याचे कार्यात यश आले.

त्या वेळच्या हिंदु--मुसलमानांमधील दुहीच्या कारणांचा विचार करू गेले असता दंगे कसे उद्भवतात याचे कोणतेहि एक कारण सापडत नाही. एखाद्या वेळेस गोरक्षण, एखाद्या वेळेस ताबूत आणि दुसऱ्या एखाद्या वेळेस हिंदू अगर मुसलमानांची यात्रा, असली काही तरी फालतू निमित्ते सापडतात. दंगे सुरू होण्याच्या पूर्वी शंभर वर्षे गोवधबंदी नव्हती. मुसलमान, इंग्रज, ख्रिश्चन हे गोमांस खात असत. ताबूतही शेकडो वर्षे निघत, उरूस व यात्रा भरत. परंतु केव्हांहि दंगा झालेला नाही. इंग्रजांनी मुसलमानांच्या मनात राजकीय स्वार्थबुद्धिस्तव पाप भरले. त्यामुळेच गोरक्षण, ताबूत, यात्रा इत्यादि थोड्याशा निमित्तांनी ते पाप पेटू लागले. हायकोर्टातील इंग्रज न्यायाधीश सुद्धा हे पाप भरविण्याच्या कामी हातभार लावू लागले. उदाहरणार्थ कोणत्याहि मुसलमानास हवी तेथे गाय मारण्याचा अधिकार आहे, भर रस्त्यात मुसलमानाने गाय मारली तरी हिंदु लोकांची मने धर्मदृष्ट्या दुखवण्याचा त्यांच्यावर गुन्हा लागू होत नाही, असे निर्णय हायकोर्टातील न्यायाधीशसुद्धा सांगू लागले, एकप्रकारे मुसलमानास फूस देण्याचाच गुन्हा ते करीत होते. ख्रिश्चन लोक गोमांस खातात म्हणून हिंदु लोक चिडल्याचे एकही उदाहरण सापडत नाही. धारवाडी काट्यात घातल्याप्रमाणे समतोल एका मापाने हिंदु-मुसलमानांस न्याय देण्याचे धोरण ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी सोडून दिले.

टिळकांनी यासंबंधी महत्त्वाचे उपाय सुचविले आणि मुसलमानांनाहि समजावून सांगितले की, "या देशात दोनच विरोधी बाजू आहेत. एक बाजू इंग्रजी राज्यकर्त्यांची आणि दुसरी बाजू शासित प्रजेची; हिंदु, मुसलमान, पारशी, शीख, ख्रिश्चन इत्यादि प्रजांचे राजकीय हितसंबंध समान आहेत. राजकीय हक्क मिळाले तर त्यात सर्वांचाच उद्धार व उत्कर्ष आहे. स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे श्रेष्ठ साधन काँग्रेस असून ती हिंदु वा मुसलमान असले भेद गृहीत धरीत नाही. टिळकांनी राज्यकर्त्यांना सुचविले की, हिंदु लोक गाईस पूज्य मानतात म्हणून जर ते मुसलमान मोहल्ल्यात जाऊन बलात्काराने गाय सोडवून आणतील तर त्यांचाहि इंग्रज सरकारच्या कायद्याने बंदोबस्त झाला पाहिजे. हिंदु लोकास ज्याप्रमाणे आपले सणवार करण्याचा अधिकार आहे त्याचप्रमाणे मुसलमान लोकासहि आहे व जाणूनबुजून जोपर्यंत एकजण दुसऱ्याच्या वाटेस जात नाही अगर मन दुखविण्याचा प्रयत्न करीत नाही तोपर्यंत सरकारने निःपक्षपाताने दोघांचेही सारखेच संरक्षण केले पाहिजे. महादजी शिंद्यांप्रमाणे इंग्रज लोकांनी हिंदू लोकांसाठी गायी न मारण्याची सनद मुसलमान लोकांपासून घ्यावी असे आम्ही

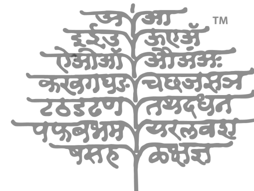




म्हणत नाही व म्हटले असता इंग्रज सरकार ऐकावयाचे नाही. परंतु ज्या ठिकाणी गायी मारण्याची दुकाने नव्हती त्या ठिकाणी हिंदूंच्या भर वस्तीत मुसलमानांना सदर दुकाने घालण्याची परवानगी देणे म्हणजे हिंदू लोकास विनाकारण चिथविण्यासारखे आहे. कोणत्याहि धर्माचा अभिमान न ठेवता दोघासही आपापल्या धर्माने वागण्याची सवलत द्यावी व विनाकारण एका जातीचे लोक दुसऱ्या जातीच्या लोकांस हरकत करू लागल्यास त्याचे राजाने शासन करावे हेंच शहाणपणाचें तत्त्व आहे." टिळकांनी दुसरा उपाय असा सुचविला की, "हिंदू-मुसलमानांमध्यें जो कांहीं स्वभावतःच द्वैतभाव आहे तो शिक्षणाचा अधिक प्रसार झाल्याखेरीज व मुसलमानी धर्ममतांत आमच्या वेदान्ताची अधिक मिसळ झाल्याखेरीज कधीहि पूर्णपणें नाहीसा व्हावयाचा नाहीं. यापैकी शिक्षण प्रसाराचें काम सरकारनेंच अंगावर घेतले पाहिजे. दुसरें काम मौलवींच्या हातून होईल. परंतु या दोन्ही गोष्टी घडून येण्यास दिनावधि लागेल." ("हिंदु-मुसलमान संबंध" पृ. २३८-२५३).

सामाजिक रचनेतून निर्माण होणारे प्रश्न व राजकीय प्रश्न यांची गुंतागुंत कशी असते याचे स्वरूप वरील विवेचनावरून लक्षात येते.

हिंदुमुसलमानसंबंधांची समस्या टिळक व गांधी यांना अखेरपर्यंत नडली. दोघांनी शर्थीने प्रयत्न केला तरी यश येऊ शकले नाही. पाक व भारत अशी एका राष्ट्राची शकले पडली. ब्राह्मणब्राह्मणेतर प्रश्नाचा निकाल मात्र स्वराज्याच्या आंदोलनाच्या अखेरच्या पर्वात म्हणजे गांधी युगाच्या दुसऱ्या कालखंडात अनुकूल लागला. गांधी युगाचे असहकारिताकाल, सविनय कायदेभंग काल व "भारत छोडो" काल असे तीन कालखंड पडतात. त्यापैकी हे दुसरे व तिसरे कालखंड होत.





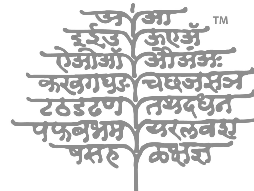
प्रा. गो. ग. कुलकर्णी

वाङ्मयीन व तार्किक प्रक्रिया

द्वितीय महायुद्ध पूर्वकालीन सुमारे पन्नास वर्षांतील ललितसाहित्यकृतींसंबंधी आधुनिक समीक्षादृष्टी असे मत व्यक्त करताना आढळते की ह्या साहित्यसृष्टीने साहित्याला साधनाचे स्थान दिले. केवळ वाङ्मयीन मूल्यांनी वाङ्मयाला महात्मता प्राप्त होत नाही असे तिला वाटत होते. म्हणून समजून उमजून तिने वाङ्मयाच्या निर्मितीत वाङ्मयीन मूल्यांना काहीसे गौणत्व दिले. साहित्यकृतीने खरीखुरी 'साहित्यकृती, म्हणून अभिधान प्राप्त करून घ्यावे यावर ही साहित्य-सृष्टी समाधान मानण्यास तयार नव्हती. तर साहित्य-कृतीने श्रेष्ठत्वाची, महात्मतेची पदवी मिळविण्यासाठी सतत प्रयत्नशील राहावे, तीच तिची खरी वाटचाल आहे, तोच तिचा ध्रुवतारा आहे - अशी आस ह्या साहित्यसृष्टीला लागलेली होती आणि म्हणून यासाठी ती सतत धडपडत होती.

ह्या धडपडीला प्रेरक ठरलेली तत्कालीन साधारणपणे बहुमान्य अशी संकल्पना म्हणजे वाङ्मयाच्या अक्षर-त्वाची संकल्पना. 'कोणत्या गुणवैशिष्ट्यांमुळे वाङ्मय अक्षर ठरते ?' हा ह्या संकल्पनेच्या मांडणीतील प्रमुख प्रश्न. राष्ट्राच्या अनेक पिढ्यांकडून वाहिली गेलेली आदरांजली, शतकानुशतकाची आवाहनक्षमता ही एखाद्या साहित्यकृतीच्या अक्षरत्वाची केवळ दर्शनी कसोटी होऊ शकेल. साहित्यकृतीच्या अक्षरत्वात आपण जिचा अंतर्भाव करू इच्छितो ती व्यापक आवाहनशक्ती सर्वमान्यता, सर्वस्पर्शित्व तरी साहित्यकृतीत कोणत्या गुणवैशिष्ट्यांनी अवतरते हा खरा अक्षरत्वाच्या संकल्प-नेच्या गाभ्यातला प्रश्न आहे. ह्या प्रश्नाची सोडवणूक करताना प्रारंभीच असे प्रतिपादिले जाते की केवळ कलात्मकता, केवळ उत्कटता, फार काय केवळ क्षणिक उदात्तताही वाङ्मयाला शाश्वत महत्व प्राप्त करून देण्यास पुरेशी नाही. हा विचार ज्या धारणेतून निष्पन्न होतो ती धारणा म्हणजे 'वाङ्मयाचे अमरत्व केवळ वाङ्मयीन निकषांनी ठरवता येत नाही.' ही होय. ह्या धारणेचे एक साहजिक फलित म्हणजे 'वाङ्मयाच्या अक्षरत्वात केवळ वाङ्मयीन निकषांना गौण स्थान आहे.'[१] मग वाङ्मयकृतीला अमर ठरण्यासाठी कोणत्या गुणवैशिष्ट्यांची प्राधान्याने आवश्यकता आहे ? याबाबत असे सांगितले जाते की लेखकाची अलिप्तवृत्ती (objectivity), चित्रणाची निर्वृतता (Repose), जीवनातील वास्तवता, गहनता व विविधता यांचे विशाल, उदार, उदात्त जीवनदर्शन घडविणारा आशय, संयम, श्रद्धा ही लक्षणे साहित्यकृतीला अक्षर-त्वाची थोरवी प्राप्त करून देतात. म्हणजे अक्षरत्वाच्या ह्या विचारकल्पानुसार साहित्यकृतीतल्या जीवनानुभवा-च्या अस्सलपणाची, लेखकाच्या मनःपूर्वक उत्कटतेची तेवढी मातब्बरी नाही जेवढी ती लेखकाच्या वस्तुनिष्ठे-ची आणि उदात्त जीवनमूल्यांची आहे.

लेखकाच्या अलिप्ततेचा किंवा त्याच्या वस्तुनिष्ठ-तेचा निश्चित अर्थ काय असावा ? उदात्त अखिल जीवनव्यापी मूल्यांशी तिचा काही अनुबंध गृहीत धरला असावा काय ? तसे वाटते. ह्या दोन्ही घटकांतील दृढ संबंध लक्षात घेतल्याखेरीज अक्षरत्वाच्या सदर संकल्पने-ची सुसंगत उपपत्ती लागू शकेलसे वाटत नाही. प्रथम हे समजून घ्यावे की अक्षरत्वाची उपरीनिर्दिष्ट संकल्पना उदात्त-सर्वव्यापक जीवनमूल्यांना एकमेव व प्रधान महत्त्व देताना दिसते. उदात्त जीवनमूल्ये म्हणजे मानव आणि निसर्ग यांच्या परस्परावरील बऱ्याच मोठ्या काळातील क्रियाप्रतिक्रिया ध्यानात घेऊन सुसंबद्धपणे मांडलेले विचारकल्प. जीवनमूल्यरूप कल्प हे प्राधान्याने विचारबध्द आणि सर्वमान्य असतात. ह्या कल्पांच्या संघटनांची निर्मितिप्रक्रिया निरखून पाहण्याचा आपण जर प्रयत्न केला तर ही गोष्ट आपल्या सहज लक्षात येईल. शतकानुशतकांचा काळ आणि कोट्यवधी मानवव्यक्तींची अनुभूती यांच्या उभ्या-आडव्या धाग्यां-च्या चाळणीतून निष्पन्न होणारे जीवनसत्त्वांचे कण घेऊन त्यांचे वर्गीकरण केले जाते. ही वर्गीकरणाची



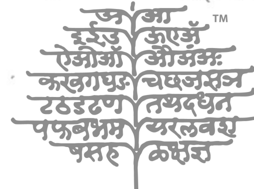


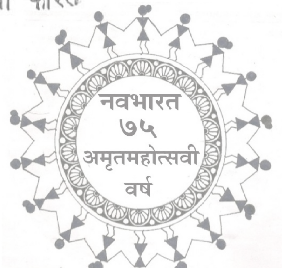
प्रक्रिया देखील मोठ्या कालखंडातून संघटित होत असते. पुन्हा प्रत्यक्ष जीवनसंक्रमणातून वर्गीकरणामुळे सिध्द झालेल्या मूल्यविचाराच्या सर्वस्पर्शित्वाचा पडताळा पाहिला जातो. अशा प्रकारे जीवनमूल्यरूप कल्पांच्या घटनेची निर्मितिप्रक्रिया ही एक सतत बदलत आणि घडत जाणारी विराटव्यापक प्रक्रिया आहे.

तर्कशास्त्राच्या काटेकोर नियमानुसार सिध्द झालेली किंवा प्रयोगशाळेतील नियंत्रित वातावरणात घडवून आणलेल्या एखाद्या प्रयोगाप्रमाणे जीवनमूल्यांच्या निर्मितीची ही प्रक्रिया दिसत नाही. कारण तिला लागणारा अनंत काळ आणि अनेकांचा अनेकपरीने होणारा सहभाग हे होय. परंतु तार्किक प्रक्रियेचे वस्तुनिष्ठा, व्यक्तिनिरपेक्षता हे जे विशेष आहेत ते सदर प्रक्रियेत ठळकपणाने दिसून येतात. जीवनमूल्यरूप विचारसरणी ही काही एखाद्या व्यक्तीची व्यक्तिगत मते नसतात. विशिष्ट देशकालनिबध्दता हीदेखील तिला संमत नसते. जीवनानुभूतीतील व्यक्तिवैशिष्ट्ये — मग ती कितीही महत्त्वपूर्ण, जिवंत किंवा अर्थपूर्णतेने रसरशीत झालेली असोत – गौण लेखून त्या सर्वांना व्यापणाऱ्या, त्यांना समान असणाऱ्या निष्कर्षात्मकतेला प्राधान्य देणे ही तर्कनिष्ठाच जीवनमूल्यरूपाच्या घडणीत कार्यकर असते.

स्थूल तार्किक प्रक्रियेतून सिध्द झालेल्या उदात्त जीवनमूल्यांचे चित्रण हे वाङ्मयाच्या अक्षरत्वाचे प्रधान लक्षण मानल्यावर ह्या मूल्यचित्रणासाठी अपेक्षिलेली ‘ लेखकाची अलिप्तता ’ म्हणजे काय हे आपल्या सहज लक्षात येऊ शकेल. लेखकाने साहित्यनिामती करताना आपली दृष्टी एकटकपणे केवळ उदात्त जीवनमूल्यावर रोखली पाहिजे. तसे करताना ज्या ज्या गोष्टी आड येतील त्या त्या त्याने बाजूस सारल्या पाहिजेत. केवळ व्यक्तिगत अनुभूतीतील भावनिर्भरतेबाबत त्याने तटस्थ राहावे. स्वतःच्या प्रतीतीतील संवेदना-जाणिवांच्या उत्साहाने मूल्यचित्रणाची निर्वृत्तमुद्रा (Repose) क्षुब्ध होऊ देऊ नये. थोडक्यात, मूल्यचित्रणावर सारे लक्ष केंद्रित करण्यासाठी लेखकाने भावानुभूतीतील संवेदना–भावनांच्या पातळीवरील सर्व व्यक्तिविशेषांबाबत एक तर अलिप्त रहावे किंवा चित्रणविषय झालेल्या मूल्यांच्या अनुरोधाने व्यक्तिगत संवेदना–भावनांची चपखल रचना करावी. लेखकाच्या अलिप्तवृत्तीची ही एक विधायक बाजूच म्हणता येईल. भावप्रतीतीतील वैयक्तिक जाणिवांच्या प्रतिक्रियांना साहित्यनिर्मितीत शिरकाव होऊ न देता त्यांना मूल्यलक्ष्यी आकार देण्यात लेखकाचे सारे कौशल्य पणास लागते असे म्हटले जाते. ही लेखकाची अलिप्तता तर्कनिष्ठ पध्दतीने विचार करणाऱ्या एखाद्या विचारवंताच्या अलिप्ततेसारखीच आहे. विचारवंताची अलिप्तता ही त्याच्या तर्कनिष्ठेतून उद्भवलेली असते. विचारात घेतलेल्या गृहीतकृत्याचा वस्तुनिष्ठ, व्यक्तिनिरपेक्ष, त्रिकालसत्य सिध्दांत प्रस्थापित करण्याचा ध्यास त्याला लागलेला असतो. म्हणून तो केवळ स्वतःच्याच अशा भावभावना, कामनावासना, जाणिवासंवेदना अधिकाधिक संकोचून घेतो ; नव्हे सिद्धांत प्रस्थापनेत त्यांचा मागमूसही राहणार नाही. याची तो डोळ्यात तेल घालून काळजी घेतो. अक्षरत्वाच्या संकल्पनेला अभिप्रेत असलेली लेखकाची अलिप्तवृत्ती देखील उदात्त–व्यापक जीवनमूल्यांवरील दृढ श्रध्देतून निष्पन्न झालेली असते. अखिल जीवनस्पर्शी उदात्त मूल्यांच्या चित्रणाचा लेखकाला ध्यास लागलेला असतो. यासाठीच तो केवळ स्वतःच्या सर्व भावना–संवेदनांचा हविर्भाग अर्पण करीत असतो.

थोडक्यात, अक्षरत्वाच्या संकल्पनेतील ‘ उदात्त सर्वस्पर्शी जीवनमूल्यांचे चित्रण ’ व ‘ लेखकाची अलिप्तता ’ ह्या दोन घटकांचे काहीसे पृथक्करण केल्यावर असे लक्षात येते की त्यांचा गाभा स्थूल तार्किक प्रक्रियेनुसार संघटित झालेला आहे. अशा तार्किक प्रक्रियेतून उद्भवलेली सिद्धांतरूप मूल्यसरणी ही सार्वकालिक, चिरंतन आणि सर्वव्यापी असते हे निश्चित. तर्कसिद्ध जीवनमूल्यांचे आवाहन अखिल मानवजातीला असते, त्यांचा संचार विश्वव्यापी असतो. म्हणून अनेकदा अशा सिद्धांतांचे चित्रण किंवा मूल्यलक्ष्यी वाङ्मयकृती ह्या जनसामान्यांचे लक्ष वेधून घेणाऱ्या ठरतात. असल्या वाङ्मयकृतींचे सामर्थ्य हे त्यांतील सिध्दांतांचे, मूल्यसरणींचे सामर्थ्य असते. परंतु मुळातच त्या आपले ‘ वाङ्मयत्व ’ हरवून बसलेल्या असतात. कारण आपल्या भावानुभवातल्या केवळ आपल्या अशा संवेदना–भावनांकड दुर्लक्ष करण्याची त्यांची प्रवृत्ती असते. म्हणून असे म्हणता येईल की आपण विचारासाठी घेतलेली ‘वाङ्मयाच्या अक्षरत्वाची संकल्पना ’ ही एक अवाङ्मयीन संकल्पना आहे. कारण वाङ्मयाच्या ‘ वाङ्मयत्वा’संबंधी ती फारसे





चिंतन करताना दिसत नाही. एवढेच नव्हे तर थोर जीवनमूल्यांच्या चित्रणाच्या आग्रही पुरस्कारात वाङ्मय-कृतीतल्या जिवंत, अस्सल भावप्रतीतीला, लेखकाच्या उत्कट समरसतेला डावलण्यास ती एका पायावर तयार असलेली दिसते.

लेखकाच्या उत्कट समरसतेमुळेही त्याच्या ठायीं एक प्रकारची अलिप्तवृत्ती निर्माण होत असते. मात्र वर नमूद केलेल्या अक्षरत्वाच्या संकल्पनेला अभिप्रेत असलेली लेखकाची अलिप्तवृत्ती आणि उत्कटतेतून उद्भवलेल्या समरसतेमुळे निर्माण झालेली त्याची अलिप्तवृत्ती यांत महदंतर आहे. एकीला आपण वर एके ठिकाणी 'अवाङ्मयीन' असे म्हटले. तर दुसरीसंबंधी असे म्हणता येईल की ती बव्हंशी वाङ्मयीन प्रक्रियेतून निष्पन्न झालेली असते. उत्कट समरसता ही कधीही साधनात्मक नसते म्हणून तिला वाङ्मयीन म्हणायचे. ती तिच्याशिवाय इतर कोण-त्याही भावनेची, मूल्यांची – मग ती कितीही उदात्त, जगन्मान्य, सनातन असो – वाहक म्हणून कार्यकर नसते. खरीखुरी समरस होण्याची वृत्ती ही केवळ तिच्यासाठी, केवळ समरसतेसाठीच असते. किंबहुना जेव्हा लेखकाच्या उत्कट समरसतेला वाङ्मयाच्या निर्मितीत व परिशीलनात केवळ उत्कट समरसतेच्या क्षमतेसाठीच महत्व दिले जाते तेव्हाच तिला वाङ्म-यीन मोल चढते. हाडाच्या लेखकाच्या ठायी वसत असणाऱ्या ह्या समरसभावामुळे त्याला त्या समरस-भावाव्यतिरिक्त इतर गोष्टींचे – व्यावहारिक लाभ-हानी, उच्च जीवनमूल्ये इत्यादींचे – भान राहात नाही. तो या सर्व भावना–विचार–व्यवहारांसंबंधी अलिप्त असतो, तटस्थ असतो. त्याची तीव्र व एकाग्र उत्कटताच त्याला तिच्याशिवाय इतरांबाबत निर्विकार करीत असते. म्हणजे वाङ्मयीन अलिप्ततेत निषेधाच्या भागाला सापेक्ष महत्व असते. तिच्यात असणाऱ्या उत्कट समरसतेच्या बहुतांशी विधायक भागावर भर दिल्यामुळे अनुषंगाने तिच्यातील तटस्थतेलाही महत्व येते. लेखकाच्या उत्कट समरसवृत्तीला ती साधनात्मक नसते असे म्हटले कारण 'लेखकाची समरसवृत्ती' आणि 'अनुभवाचा अस्सलपणा' ह्या खरे म्हणजे दोन निरनिराळ्या गोष्टी नाहीतच. लेखकाच्या दृष्टीने पाहता ज्याला 'उत्कटता, समरस होण्याची वृत्ती' असे म्हणता येईल त्या कलावस्तूलाच रसिकवाचकांच्या दृष्टीने 'अनुभवाचा अस्सलपणा' असे नामकरण करता येईल असे वाटते. एकाच कलावस्तूचे निर-निराळ्या नजरेने पाहता लक्षात येणारे असे हे दोन पैलू आहेत.

लेखकाच्या ठिकाणची उत्कट समरसता म्हणजेच तिच्याशिवाय इतरांबाबतची त्याची अलिप्तता आणि अनुभवाचा अस्सलपणा हे एकाच कलावस्तूचे अवि-भाज्य घटक आहेत, अतूट परिमाणे आहेत, हे जेव्हा आपल्या लक्षात येऊ लागते तेव्हा आपणापुढे एक प्रश्न पडतो. तो असा की ह्या कलावस्तूचे स्वरूप काय? तिचे पृथक्करण करता तिचे कोणते घटकावयव आपल्या लक्षात येतात? सदर कलावस्तूच्या दर्शनी स्वरूपाकडे पाहता आपल्या ध्यानात येते की ह्या कलावस्तूची घडण भावना–कामना–वासना–कल्पना–विचार या सारख्या अनेक दुव्यांनी गुंफून तयार झालेली असते. कलावस्तूच्या ह्या दृश्यमान स्वरूपाच्या अंतर्घटनेकडे नीट निरखून पाहता आपल्या लक्षात येणारा तिचा पहिला विशेष हा की तिचे स्वरूप अत्यंत वैयक्तिक असे असते. ते एक केवळ त्या कलावंताचे विश्व असते: विशिष्ट देशकालपरिस्थितीत व्यक्त झालेली ती एक विशिष्ट कलावंताची अस्सल भावप्रतीती असते. जितकी ती व्यक्तिगत, जितकी ती कलावंताच्या खऱ्या-खुऱ्या उत्कटतेतून जन्मलेली, तितकी ती अस्सल असण्याचा संभव. म्हणजे लेखक जे व्यक्त करीत असतो त्याला रूढ अर्थाने भावना-कामना-वासना-कल्पना-विचार यासारख्या नामकरणाने संबोधिले जात असले–तसे ते संबोधिले जाते– तरी ती अभिव्यक्ति ज्या प्रमाणात त्याच्या तीव्र उत्कटतेतून उद्भवलेली असते म्हणजेच पर्यायाने केवळ त्याच्यापुरतीच सीमित झालेली असते, त्या प्रमाणात तिला खऱ्या कलावस्तूचे मोल चढते.

कलावस्तूच्या वैयक्तिकतेतून तिचा आणखी एक विशेष स्पष्ट होतो. तो म्हणजे तिची अनन्यपरतंत्रता. कलावस्तू म्हणून जे अभिव्यक्त होत असते ते अतिशय व्यक्तिगत असते म्हणजेच त्याच्यावर त्याच्याशिवाय इतर कोणाचेही नियंत्रण असत नाही. राष्ट्रीय परंपरा, सामाजिक कल्याण-अकल्याणाची विचारधारा, धर्मो-





पासनेच्या-पंथोपपंथाच्या रूढी, यांचीच नव्हे तर श्लील-अश्लीलासंबंधीचे समज, वाचकप्रिय वाङ्मयीन संकेत-लकबी यांचीही हुकुमत कलाभिव्यक्तीवर चालत नाही. एवढेच नव्हे तर कलावस्तूवर असू शकणाऱ्या अधिसत्तेचे एखादे विशिष्ट कलात्मक तंत्रही आपण सांगू शकत नाही. म्हणजे असे की एखाद्या कला-भिव्यक्तीचे तंत्र हे खऱ्या अर्थाने 'न भूतो न भविष्यति' असे असू शकते. म्हणून आपण एवढेच सांगू शकतो की स्वतःचे तंत्र कलावस्तू स्वतःच निर्माण करीत असते. एखाद्या कलाभिव्यक्तीच्या निर्मितीत आणि परिशीलनात 'तिचे तंत्र तिने निर्मिल्याचा' प्रत्यय जेव्हा येतो तेव्हा तो तिच्या कलात्वाचा प्रत्यय असतो.

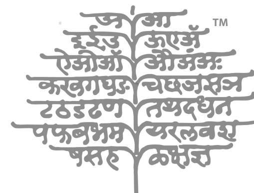
कलावस्तू प्राधान्याने भावनेच्या पातळीवर विसाव-लेली असते, विचाराच्या पातळीत तिचे रूपांतर झालेले नसते – हा तिचा प्रमुख विशेष होय. कारण व्यक्तीची नैसर्गिक जीवनानुभूती ही सामान्यतः संवेदना, भावना, जाणिवांच्या पातळीवर आपले रूप धारण करीत असते. अनुभूती जेव्हा संवेदना-भावनाच्या पातळीवर असते, संवेदना–भावना जेव्हा केवळ व्यक्तीच्या व व्यक्तिसीमित असतात, त्या जेव्हा स्वयंविकासी असतात म्हणजे त्यांच्यातील बदल आपापत: होणारे असतात तेव्हाच खऱ्या अर्थाने ती अनुभूती जिवंत, धगधगीत असते. हेच अनुभूतीचे अस्सल स्वरूप होय. परंतु भावा-त्मक व्यक्तिगत अनुभूती जसजशी विचाराच्या पातळीत संक्रात होत जाते तसतसा तिच्यातला जिवंतपणा हळुहळू क्षय पावत जातो. कारण भावरूपाचे विचाररूपात होणारे संक्रमण व्यक्तिनिरपेक्षतेने होत असते, वस्तु-निष्ठेचे रंग त्याला प्राप्त होत असतात. जेव्हा अनुभवा-तून निर्माण होणारे शहाणपण म्हणजे कार्यकारणभाव-निबद्ध तर्कानुमानपद्धती भावप्रतीतीमध्ये प्रविष्ट होते तेव्हा ती भावप्रतीती न उरता ज्ञानप्रतीती होत असते, म्हणून असे म्हणता येईल की तर्कपद्धतीमुळे कलाकृती-तील आशयासंबंधी, तिच्या रचनाचमत्कृतीसंबंधी आपणास 'ज्ञान' प्राप्त होईल, परंतु तिच्यातल्या कलात्वाची जाणीव मात्र होणार नाही.

साधारणांना अनुभूतीच्या भावात्मक स्वरूपाची प्रतीती हरघडी येत असते. परंतु व्यावहारिक जीवनाची आवश्यक गरज म्हणून की काय सामान्यांच्या बाबतीत ही भावप्रक्रिया सतत ज्ञानप्रक्रियेत रूपांतरित होत असते. कलावंत असलेल्या व्यक्तीला जीवनानुभू-तीचे अस्सल भावस्वरूप अविचल दृष्टीने न्याहाळता येते आणि विशेष म्हणजे तिची भावपूर्णतेची पातळी त्या पातळीवरच सहजपणे टिकवून धरता येते. किंबहुना व्यक्तित्वातल्या ह्या प्रवृत्ती-शक्तीमुळेच एखाद्याला कलावंत म्हटले जाते.

फडके-खांडेकरांच्या कादंबऱ्या आणि विंदा करंदी-कर– इरावती कर्वे यांचे ललितगद्यलेखन यांच्या निर्मिति-प्रक्रियेचा बरोबरीने अभ्यास केला तर आपण विचारात घेतलेल्या 'तार्किक व वाङ्मयीन प्रक्रिये'च्या प्रश्नाचा काहीसा उलगडा होऊ शकेल. फडके खांडेकरांच्या (उदाहरणार्थ दौलत – अमृतवेल या) कादंबऱ्यांचे बलस्थान त्यांत गोवलेल्या सिद्धांतसूत्राच्या उदात्त–व्यापकतेत सापडू शकते. 'धनदौलत ही दौलत नसून हृदयाची श्रीमंती ही खरीखुरी दौलत होय.' (दौलत) किंवा 'मनुष्य जेव्हा-जेव्हा आत्मप्रेमाचे कवच फोडून बाहेरच्या विश्वाशी एकरूप होतो, तेव्हा-तेव्हा प्रीतीचा खरा अर्थ त्याला जाणवतो. यौवनाच्या प्रेरणेतून उद्भवणाऱ्या वासनेला जेव्हा खोल भावनेची जोड मिळते, तेव्हाच प्रीती ही अमृतवेल होते.' (अमृतवेल) यासारखे मूल्यादर्श हे ह्या कादंबऱ्यांचे सामर्थ्य होय. म्हणून अधिकाधिक जीवनस्पर्शी विचारा-दर्शाची कल्पना करण्यात हे लेखक धन्यता मानीत. कारण असली कल्पना-फलिते त्यांच्या साहित्यकृतींना श्रेष्ठत्वाची जोड करून देणारी असतात असे त्यांना वाटते. लेखकाची दुसरी महत्त्वपूर्ण कामगिरी म्हणजे साजेशा व्यक्तिस्वभावविशेषांची व सुयोग्य प्रसंगांची कल्पना करून त्यांची अशा चतुराईने गुंफण करणे की त्यातून अगोदर कल्पिलेल्या मूल्यसूत्राचे सुबोध विश्लेषण व्हावे. हे 'सुबोध सोदाहरण विश्लेषण' म्हणजेच 'साहित्यकृतीत्व' होय अशी ह्या लेखकांची धारणा असते. कलावस्तूच्या घटनेच्या ह्या द्विदल धारणेचा काय परिणाम होतो ? एखाद्या काळ–काम–वेगाच्या गणितातल्या रामरावाला, त्यांच्या नफा–नुकसानीला, किंवा हौदात भरलेल्या व वाहून गेलेल्या पाण्याला, त्याच्या कमीअधिक तोट्यांना जेवढे गौण महत्त्व आपण देतो, तेवढेच गौणत्व फडके–खांडेकरांच्या कादंबऱ्यातील व्यक्तींना, त्यांच्या भावभावनांना, ज्या

प्रसंगांतून त्या जातात त्या प्रसंगांना आपण देतो. व्यक्तिप्रसंगांना साधनात्मक स्थान प्राप्त होत असल्यामुळे त्यांचे स्वातंत्र्य हिरावून घेतले जाते, परिणामी ते निस्तेज होऊन जातात.

विंदा करंदीकर–इरावती कर्वे यांच्या (उदाहरणार्थ आकाशाचा अर्थ– परिपूर्तीमधील) ललितगद्यलेखनाचे काहीसे जवळून निरीक्षण केल्यास आपल्या लक्षात येणारा विशेष हा की एखाद्या विचारसूत्राच्या अनुषंगाने वाटचाल करणारी हेतुपुरस्सर रचना ह्या लेखनात दिसून येत नाही. कारण उदात्त –व्यापक विचारसूत्रे ही ह्या लेखनाची प्रेरणाच नसते. तरी देखील सदर लेखनातून जे अभिव्यक्त होत असते त्याला आपण स्थूलमानाने 'गंभीर विचारात्मक' असेच संबोधित असतो. परंतु हेतुपुरस्सर रचनेद्वारा स्पष्ट होणारे विचारसूत्ररूप ' गंभीर विचारात्मक ' आणि सदर ललितगद्यलेखनातून व्यक्त होणारे ' गंभीर विचारात्मक ' यामध्ये फार फरक असतो. दोन्हींचा तोंडवळा साधारणपणे सारखाच दिसत असला तरी नीट निरीक्षणा अंती त्यांच्यामध्ये महदंतर असल्याचे दृष्टोत्पत्तीस येते. हेतुपुरस्सर रचनेतून व्यक्त होणारे ' गंभीर विचारात्मक ' हे तर्कसिद्ध, व्यक्तिनिरपेक्ष व वस्तुनिष्ठ असते, लेखकाने त्याचा अगोदरच स्वीकार केलेला असतो, त्याच्या विश्लेषणासाठी योजिलेल्या विविध व्यक्तिप्रसंगांशी त्याचे असलेले नाते साधारणपणे कार्यकारण भावासारखे असते, साहित्यकृतीच्या निर्मितीत व परिशीलनात लेखकाच्या व रसिकाच्या मनात ' गंभीर विचारात्मक ' व त्याच्या सिद्धीसाठी योजिलेले व्यक्तिप्रसंग या दोहोमध्ये असलेला भेद सतत लक्षात येत असतो, त्यांच्यातील खऱ्याखुऱ्या जीवैक्याची प्रतीती आपणास कधीही येत नसते. उलट विंदा करंदीकर–इरावती कर्वे यांच्या ललितगद्यलेखनातून जे व्यक्त होते त्याला ' गंभीर विचारात्मक ' ही संज्ञा तितकीशी बरोबर ठरत नाही असे वाटते. कारण ती एक खऱ्या अर्थाने भावसार्द्र अभिव्यक्ती असते. लेखकाच्या व्यक्तिमनातून सतत स्फुरण पावणारी, स्वयंविकासी भावुकताच ह्या ललितगद्यलेखनात घनरूप पावत असते. अशी भावघनतेत परिणत होणारी भाववृत्ती हा ह्या लेखकाच्या व्यक्तित्वातील एक नैसर्गिक स्वभावविशेष असतो. मोठी आत्मनिर्भर अशी ही भाववृत्ती दिसते. स्वतःतून झरणाऱ्या तेजःकणावरच तिची सारी भिस्त असते. म्हणून सदर ललितगद्यातली भावघनता ही एक अस्सल, जिवंत प्रतीती ठरते. तिचे रसिकांच्या अंतःकरणावर उमटणारे प्रतिबिंब एकात्म असे असते. कारण ती ज्या विविध अंगांद्वारे व्यक्त होत असते त्या व्यक्ति–प्रसंग–घटना–शैली या तिच्या अंगोपांगांतून एकच भावुकता खेळत असते. ही अंगोपांगे सदर ललितगद्यातल्या भावसघनतेची साधने म्हणून कधीच वावरत नसतात, तर ती त्या भावघनतेची अविभाज्य परिमाणे म्हणून आपल्या नजरेस येतात. इतके जीवैक्य त्या दोहोत वसत असते. म्हणून सदर ललितगद्यलेखनाला खऱ्याखुऱ्या जिवंत कलाकृती असे अभिधान आपण देतो. आणि यातच आपले जीवन कृतार्थ झाले असे त्यांना वाटते.





प्रा. मधुकर रामदास जोशी

तंजावर सरस्वती महाल–

' काही अज्ञात सारस्वत उपासक '

शिवाजी महाराज यांचे सावत्र बंधु व्यंकोजी यांनी तंजावर मधील राजकीय अराजक मोडून काढले व नायकाकडून तंजावर जिंकून घेतले. भोसले वंशाच्या एका शाखेचे हे राजधानी शहर, प्राचीन कालापासूनच प्रसिद्ध होते. चोळ, विजयनगर, नायक व भोसले या चार राजवंशाचे हे राजधानीचे शहर इतिहासात मश्हूर आहे. व्यंकोजीच्या पूर्वकालापासूनच अनेक मराठी घराणी दक्षिणेत स्थिर झाली होती. प्रख्यात रामेश्वर मंदिराचे पुजारी मराठी ब्राह्मण आहेत. शहाजीची जहागीर कर्नाटकात असल्यामुळे त्यांच्याबरोबर अनेक मराठी कुटुंबे दक्षिणेत गेली. तेलंगण, तामिळनाड व कर्नाटकातील मराठी लोकांच्या संपर्काची कल्पना डॉ. पारखे यांच्या लेखावरून येते.[1] शिवाजीच्या दक्षिण दिग्विजयामुळे तंजावरप्रमाणेच जिंजी हे एक मराठीचे केंद्र निर्माण झाले. जिंजी व तंजावर येथील राजसभेत अनेक मराठे सरदार, सेनापति, मुत्सद्दी मंडळी होती. शिवाजीच्या मृत्यूनंतर मोंगलांनी गोवळकोंडा व विजापूर राज्ये खालसा करून संभाजीकडे मोर्चा वळविल्यामुळे या तीनही राज्यामधील सांस्कृतिक जीवन उध्वस्त झाले. मराठी पंडितांचा व विद्वानांचा राजाश्रय नष्ट झाला. सुदैवाने याच सुमारास कावेरी तीरावर मराठी संस्कृत भाषेचे केंद्र उदयाला आले. व्यंकोजीपुत्र शहाजी हा विद्याप्रेमी, व नाटचवेडा होता. संस्कृत, मराठी, तेलगु व तामिळ भाषेवर त्याचे असामान्य प्रभुत्व होते. शहाजीप्रमाणेच तंजावर राजघराण्यांतील प्रतापसिंह, अमरसिंह, तुळजेंद्र व शरफोजीराजे विद्या, कला, व संस्कृतीचे प्रेमी होते. साहित्य, संगीत, नृत्य व नाटचाप्रमाणे तंजावर राजसभेत[2] काव्यांचे रसग्रहण व साहित्यचर्चा पंडितवर्ग करीत असत. राजसभेत मुत्सद्दी, राजदूत व राजनीति निपुण धुरंधराप्रमाणेच प्राच्यविद्या विभूषित पंडितवर्गही असे. संस्कृत, मराठी, तेलगु व तामिळ भाषेत ग्रंथ रचणारे विद्वान, वेदवेदांगांचे अध्ययन करणारे, षड्दर्शनांची मीमांसा करणारे व धर्मचर्चा करणारे धर्ममार्तंड, वेदपाठक व धर्माधिकारी शहाजीच्या राजसभेत होते.[3] कथा-काव्य निर्माण करणारे हरिदास व पंडितांना आणि अलंकारचर्चाप्रिय साहित्यमीमांसकांना तेथील राजसत्तेचा उदार आश्रय होता. काव्य, नाटच, प्रबंध, आख्यान व महाकाव्य करणारे महाकवि प्रमाणेच रसकवि व अलंकार कवीनी राजसभा सुशोभित असे. कावेरीतीरावरील अभ्यासकांनी ज्ञानदेव एकनाथादिकांच्याच नव्हे तर दादोसुत मुद्गल, नामा पाठक, विष्णुदास नामा व कृष्णदास मुद्गलांच्या ग्रंथाच्या प्रतिलिपी करून ठेवल्या आहेत. त्यांचे विद्याप्रेम व सारस्वतभक्ती विस्मयचकित करणारी आहे.

तंजावर नृपति केवळ सरस्वतीभक्त नसून तिचे परम उपासक आहेत. शहाराजपुरम् विद्वानांना आंदण देणारा शहाजी, ' अभिनव भोज ' म्हणून विद्वानांत प्रसिद्ध होता. अनेक तेलगु नाटके त्याच्या नांवावर असून त्यागेश विलास व पंचभाषा विलास ही त्याची प्रसिद्ध नाटके आहेत. मुद्राराक्षस कथासार, सुभद्राकल्याण, उषाकल्याण, सीताकल्याण, कृष्णमंजरी, रामदिनचर्या व अनेक व्रतकथा

१. मराठीचा दक्षिण संपर्क डॉ. पारखे. नवभारत सप्टेंबर ६५
२. शाहेंद्र विलास संपादक डॉ. राघवन्
३. तंजावर संस्कृत ग्रंथसूचि





प्रतापसिंहाच्या[१] नावावर आहेत. सूचिकारांनी १२ नाटके शरभेंद्राच्या नावावर दिली आहेत.[२] नागपूरकर भोसल्याप्रमाणेच[३] "खड्गाने कृतीचा लेख इतिहासाच्या रंगपटावर चित्रित करणाऱ्या या राजवंशांत विद्या, कला, पांडित्य यांना उदार आश्रय देणाऱ्या या रसिकतेबरोबरच स्वतः साहित्य निर्मितीच्या दृष्टीने शारदोपासना करणारी सर्जनशील प्रतिभाही नांदत होती."

तंजावरस्थ नृपतिगणाप्रमाणेच अनेकांनी प्राकृत भाषेत रचना केली. ह्या ग्रंथकारांचा व त्यांच्या साहित्यकृतींचा परिचय मराठी संशोधक व अभ्यासकांनी करून दिला. मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने गोळा करण्यासाठी इतिहासाचार्य राजवाडे तामिळनाडु मध्ये शके १८२२ मध्ये गेले होते. आनंदतनय, रघुनाथपंडित व गोसावीनंदन कवींचा परिचय राजवाड्यांनी करून दिला.[४] रघुनाथ पंडिताबद्दल अनेक आख्यायिका तामिळनाडु प्रदेशांत प्रसिद्ध असून मराठी वाङ्मयांत हा कवि वादग्रस्त ठरला. विशेष लक्षणीय हे की, या कवीच्या नळदमयंती काव्याच्या अनेक प्रती तंजावरी आहेत. अ. का. प्रियोळकरांनी सर्वप्रती तपासून पाठशुद्ध संहिता व रघुनाथ कविबद्दल मूलगामी संशोधन केले.[५] वि. ल. भाव्यांनी[६] तंजावरस्थ कवींचा सुसूत्र विचार प्रथमतः केला असून डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी[७] काही कवींचा विस्तारपूर्वक परामर्श घेतला असला तरी गोसावीनंदन हा कविही संशोधकमंडळी दक्षिणेकडील मानतात. वास्तविक हा कवि वैदर्भीय असून सिंदखेडराजा येथे गोसावीनंदनांनी उभारलेले गणेश मंदिर अद्याप आहे. गोसावीनंदन गाणपत्य असून गोपाळाश्रमांचे शिष्य होते. ते गृहस्थाश्रमी असून त्यांना एक मुलगी होती. तिचा वंश आजही विदर्भात नांदत आहे. त्यांना माधवराव पेशव्यांनी जहागिरीची सनद दिली असून त्यांची समाधि पैठणजवळ कावसन येथे गोदेच्या दक्षिण तीरावर आहे. राजवाडे, भावे समजतात त्याप्रमाणे गोसावीनंदन तंजावरकडील नाही[८]. कावेरीतीरावरील समर्थसंप्रदायाचा शोध समर्थभक्त देवांनी घेतला. रामदासी मठामधून अनेक कवींचे ग्रंथ त्यांनी आणल्यामुळे त्याभागातील अनेक कवींची ओळख आपणास होते.[९] तंजावरस्थ संस्कृत ग्रंथकार व लेखकांचा परिचय प्राच्य पंडित डॉ. राघवन्, गोपालन्, गोडे, कुप्पुस्वामी शास्त्री यांनी करून दिला आहे. मराठी वाङ्मयेतिहासात तंजावरस्थ ग्रंथकारांना फार थोडे स्थान मिळाले आहे. असंख्य कवींची ओळखही नाही. त्यांच्या अमूल्य साहित्यकृती अद्याप अप्रकाशित असून त्यांच्या कार्याचे महत्त्व योग्य रीतीने होणे आवश्यक आहे. महाराष्ट्र, मराठवाडा, व विदर्भातील ग्रंथांचे पठण मनन तंजावरी होत असे. त्यांच्या प्रेरणा कोणत्या व त्यांच्या साहित्यकृतींना आधारभूत ग्रंथकार कोण यांचा जर शोध घेतला तर तंजावरस्थ लेखकांच्या शारदोपासनेचे महत्त्व आपणास कळून येईल. तंजावर येथील सरस्वती महाल ग्रंथसंग्रहात अनेक अज्ञात मराठी ग्रंथकारांची साहित्यसंपदा दिसून येते. नागपूर विद्यापीठाने अनुदान दिल्यामुळे मे ६९ मध्ये तंजावरी जाण्याचा योग आला. आजवर उपेक्षित असलेल्या काही ग्रंथांचा व अज्ञात सारस्वत उपासकांचा थोडक्यात परिचय करून देणे हे या लेखाचे उद्दिष्ट आहे.

निवृत्तिदेव.[१०] निवृत्तिदेवकृत भगवद्गीता टीकेच्या दोन प्रती आहेत. ग्रंथ संपूर्ण असून एकूण ओवी संख्या ७१९ आहे. गीता टीका समओवींत असून गीतेचे ७०१ श्लोक आहेत. तेराव्या अध्यायांतील काश्मीर पाठांत आढळणाऱ्या श्लोकावर अर्जुनु म्हणे केशव। प्रकृतिपुरुष सांगावा। क्षेत्रक्षेत्रज्ञ माधवा। हे उपदेशी मज" असे भाष्य आहे. ज्ञानेश्वरांचे गुरु व चित्सूर्य म्हणून गौरविलेल्या निवृत्तिनाथाहून तंजावरस्थ निवृत्तिदेव भिन्न आहे. शके १५७६

१. तंजावर मराठी ग्रंथसूचि Vol. II पान ४२, ३०. २. तंजावर मराठी ग्रंथसूचि Vol. II पान ४२. ३. मराठी साहित्यपत्रिका. ४. भाइसंमं. ५. दमयंती स्वयंवर प्रस्तावना अ. का. प्रियोळकर. ६. महाराष्ट्र सारस्वत पंचम आवृत्ति. ७. महाराष्ट्र सारस्वत पंचम आवृत्ति. ८. गणेश कोश–संकीर्ण ९. रामदासी संशोधन खंड १ व २. १०. बाडांक १७४, १७५.

मधील हुसेन अंबरीत अच्युताश्रमाबरोबर निवृत्तिदेव त्यांच्या गीताटीकेचा उल्लेख आहे. निवृत्तिनाथ नावाचे अनेक कवि आहेत, व मौज अशी की त्यांच्या गीताटीकाही उपलब्ध होतात. 'निवृत्तिनाथांची स्फुट प्रकरणे व ग्रंथ' लेखात ज. शा. देशपांडे यांनी[२] या प्रश्नाची चर्चा केली आहे. मला विदर्भात मूर्तिझापूर येथे एक त्रुटित व माहुर येथे संपूर्ण निवृत्तिदेवकृत गीताटीका मिळाल्या आहेत. परंतु भाषा, विषयविवेचन, स्थल व काल दृष्टीने या सर्व हस्तलिखित प्रती सर्वस्वी भिन्न आहेत. शके १५८३ मधील एक निवृत्तिदेव-टीका भा. इ. सं. मंडळात आहे. या ग्रंथाची ओवी संख्या ११३९ आहे. तंजावर येथील टीका ७१९ ओव्यांची आहे. या दोन प्रती वेगवेगळ्या कवींच्या आहेत. कावेरीतीरावर निवृत्तदेव, अच्युताश्रम, अंबरहुसेन व वैद्यनाथ हे कवी गीताप्रेमी होते. वैद्यनाथाचा अपवाद वगळता सर्वांनी गीतेवर श्रीधराना अनुसरून टीका लिहिल्या आहेत. तंजावरस्थ निवृत्तिदेवांचा समय शके १५२०–१५८० अंदाजे आहे.

अच्युताश्रम[३]:– यांच्या गीताटीकेचे नांव बालबोधिनी असून ओवीसंख्या ३०१५ आहे. ग्रंथ गद्यपद्यमिश्रित आहे. भाषा शिवकालीन आहे. यांचे गुरु चिदानंद होत. हे तंजावरस्थ अच्युताश्रम सहजानंद शिष्य अच्युताश्रमाहून[३] वेगळे आहेत. शके १५७३ मधील चिदंबरी टीकेत, केशवकृत संतमालिकेत[४] व अंबर हुसेनकृत गीताटीकेत अच्युताश्रमांना वंदन आहे. नारायण-कमलासन-नारद-व्यास-शुक-गौडपाद-गोविंद-चिदानंद-अच्युताश्रम अशी यांची गुरुपरंपरा आहे. समर्थभक्त देवांनी त्रोटक परिचयांत ओवीसंख्या ५४४४ दिली आहे.[५] ग्रंथ वेदान्तपर आहे. समाप्तिमुद्रेतील काही ओव्या पुढीलप्रमाणे आहेतः–

येणे श्रीगुरु सच्चिदानंदे ।
स्वचरणाचेनि प्रसादे
कविशक्ति दिधली विनोदें ।
अच्युतासी ॥ ४४-१८
अच्युत हे नाम ठेवले ।
या वाक्योपदेशे भले
आपुले अच्युततत्व दिधले ।
चिदानंदे ॥ ४५-१८

वैद्यनाथ :– सिद्धान्त चिदंबरी टीका व अष्टावक्र सूक्तटीका हे दोन ग्रंथ आहेत.[६] वास्तविक हा एकच ग्रंथ असून त्याच्या दोन प्रती आहेत. वि. ल. भाव्यांनी कवीचा समय शके १६०० दिला आहे.[७] अंबर हुसेनचा हा भक्त आहे. अंबर हुसेनने गीता टीका लिहिली तेव्हा त्याचा प्रभाव अनेक हिंदुवरही पडला. भगवद्गीतारूपिणी ओवीबद्ध टीका व चिदंबर जयंती स्तोत्र यांचे आहे. तुळपुळे, याच्या गुरूचे नांव अमृतानंद देतात.[८] योगराज टिळककार अमृतानंदाचा समय शके १४६० असल्यामुळे हा अमृतानंद वेगळा असावा–

आता नमू तो श्रीगुरु ।
जो या सकलासि आधारु ।
जो ज्ञानाचा दातारु ।
श्री अमृतानंद ॥ ३०

मंगलाचरणानंतर एकूण २१ प्रकरणे आहेत, व अष्टावक्र गीतेची ओवीसंख्या २९६० आहे. गोदावरीचे सुंदर काव्यमय रूपक ग्रंथकाराने केले आहे. शके १५७३ चे सुमारास हा कवि कावेरी तीरावर होता.

एका जनार्दन :– एका जनार्दन ही नाममुद्रा एकनाथांची आहे. एकनाथशिष्य गावबा याने भावार्थ रामायण याच नाममुद्रेने पूर्ण केले. एका शिवरामांचा परिचय नगरकरांनी करून दिला आहे. पोहनेरकरांचे मते 'एका जनार्दन' नाममुद्रा धारण करणारे अनेक कवि होते.[९] तंजावर

१. भाइसंमं त्रैमासिक व ४६ अं. १–४.
२. वाडांक २६५ व चांदोरकर संतसूची.
३. महाराष्ट्र सारस्वत.
४. मराठी ग्रंथ सूचि बाडांक २१४०.
५. भाइसंमं शके १८३५.
६. बाडांक ४२१, ४२२.
७. महाराष्ट्र सारस्वत पान ४००.
८. महाराष्ट्र सारस्वत.
९. मराठी संशोधन पत्रिका.





येथे एकाजनार्दनांचे काव्य आहे. लवकुशाख्यान, सीतास्वयंवर, महादेवाचे लग्न, रामगीताटीका इत्यादि ग्रंथ त्याच्या नांवावर आहेत.[१] एकाजनार्दनांनीं तुकाराम व रंगबोध यांच्या स्तुतिपर काव्यरचना केली आहे.[२] तुकारामांचा समय शके १५२०-१५७१ असून मुकुंदराज परंपरेतील रंगबोधांचा समय शके १५८१ आहे. एकनाथांनी समाधि शके १५२१ मध्ये घेतली. एकनाथ शिष्य गावबांचे नांव कृष्णनाथ असे वैदर्भीय देवनाथांच्या गुरुपरंपरेत आहे. रंगबोध व तुकारामांना नमन करणारा एका जनार्दन हा कवि गावबाहून भिन्न असावा. त्याचा समय शके १५४५ ते १६०० दरम्यान आहे.

श्रीकांत अवधूत[३] :- अद्वैत मकरंद हा ग्रंथ श्रीकांत अवधूताचा असून ग्रंथ सलग आहे. एकूण ओवी संख्या ६३० आहे. वेदान्ताचे सुबोध विवरण ग्रंथांत आहे. लक्ष्मीधर यांच्या संस्कृत अद्वैत मकरंदापेक्षा श्रीकांताचा ग्रंथ भिन्न आहे. ग्रंथकार विप्रकुलोत्पन्न असून अवधूत त्याचे विशेषण आहे. पतंग अवधूत व श्रीकांत अवधूत हे ग्रंथकार दत्तोपासक आहेत. ग्रंथकार गुरुपरंपरेत पुढील नांवे देतो:- शंकर-उमा -मत्स्येंद्र-गोरक्ष - आदिनाथ - दत्त - सदानंद - रामानंद गंभीरानंद - ब्रह्मानंद मुधेश - श्रीकांत. गुरुपरंपरेत नाथ व दत्त दोन प्रवाह आहेत. अवधूतांचा नाथ पंथाशी प्रारंभी संबंध असावा, परंतु काही कालानंतर अवधूत शाखा सदानंदपासून वेगळी झाली. शिवराम कलचाणीकर याच परंपरेतील आहे. गंभीरानंद शके १४०० व ब्रह्मानंद शके १४३० मधील आहेत. श्रीकांतांचे गुरु ब्रह्मानंद मुधेश यांचा समय गुरुपरंपरेवरून १४५०-१५०० असावा. म्हणून हा ग्रंथकार शके १४८०-१५३० दरम्यानचा आहे.

तिम्म विप्र[४] हा तंजावरस्थ कवि रामोपासक आहे. 'सुंदरकांड कथाभाग' याने रचले आहे. रामायणावर स्फुट स्वरूपाची रचना याची असून कवि रामदासी परंपरेतील असावा. याच्या काव्याची कल्पना पुढील उताऱ्यावरून यावी :

भेटली जानकी मग तेजलासे दिवटावो
पुसी पोते बाधुनि नाचे लंकेच्या चौवाटावो
हुंकारे भुभुकारे रणी नाचतसे गोमटावो
रघुनाथाचे सैन्यी ते त्रिकुट निवासिनी वो
चित्तिल्यापुरविसि असे बोलती पुराणे
अकरावा महारुद्र तिमा विप्र कर जोडूनी वो ॥

—हा कवि रामदासोत्तर कालातील आहे.

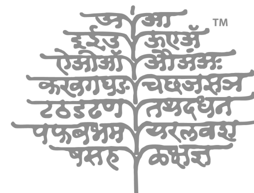
संताजी[५]— रामदासी प्रभावळीमधील संताजी असून रामायणयुद्धकांड त्याच्या नावावर आहे. एकूण ६ प्रसंग उपलब्ध असून ग्रंथ जवळ जवळ संपूर्ण आहे. ग्रंथ चाळून पाहता असे दिसून येते की ग्रंथ संपूर्ण कवीने केला असावा. दुर्दैवाने बाडाची पाने फाटल्यामुळे शेवटच्या भागास आपण मुकलो आहोत. एकूण ओव्या ९६९ आहेत. काव्यांत पदे, अभंग आहेत. भाषा रसाळ व गोड आहे. रामकथेची महती गाताना कवि म्हणतो,

रामचरिताब्धि सुधारस।
जाहला प्रथम प्रसंग सुरस
म्हणोनि संताजी संतास।
विनवी अग्र कथेसि अवधारा
जो वरी अंबरी नक्षत्रगण ।
जववरी अवनि रामकथन
तववरी बिभिषण लंकापालन ।
करी चिरायु होउनिया

संताजीच्या ग्रंथावर रामदासापेक्षा एकनाथाचा प्रभाव आहे. तंजावरस्थ कवींनीं नळदमयंती आख्यानानंतर रामायण युद्धकांडावर जास्तीत जास्त रचना केली आहे. दुर्दैवाने कवीची स्थळ कालविषयक काही माहिती नाही. भाषा समर्थोत्तर कालातील आहे. हा कवि १७ व्या शतकांतील असावा.

रेणुकादास[६] :— रेणुकादास एकनाथांना वंदन करतो. त्याचे श्रियाळ आख्यान ऊर्फ श्रियाळ चरित्र हा एकमेव ग्रंथ आहे. या आख्यानाची रचना वैशाख शु. ११ सुभानु संवत्सरांतील असून शके १६२५

१. बाडांक २०१३. २. बाडांक २००७. ३. बाडांक क्र. ६. ४. बाडांक २१४६.
५. बाडांक २११३. ६. बाडांक ८७७.





आहे. ग्रंथ ओवीबद्ध आहे व ओवी संख्या २५५ आहे. गणेश, सरस्वती गुरु वंदनानंतर एकनाथस्तुति आहे.

पाया पडोनि येकनाथा :
मग वंदिली आपुली कुळदेवता
अभय कर ठेविला माथा :
बाळि सर्वथा प्रसन्न ॥

विप्र जनार्दन[१] :– हरिश्चंद्र कथा हे आख्यान विप्र जनार्दनांचे आहे. कवीचे गुरु महादेव आहेत व वडिलांचे नांव तुकाकृष्ण आहे. आपल्या संतमालिकेत केशवाने ज्या तुकाकृष्णानां वंदन केले तो हाच तुकाकृष्ण असावा. हरिश्चंद्र कथा रसाळ भाषेत वर्णन केली असून एकण १३ प्रसंग आहेत. रघुनाथदास कवि स्वतः म्हणतो. तो रामोपासक आहे. ग्रंथरचना महादेव पट्टणी झाली असून रचना आश्विन शुद्ध १० प्रमादि संवत्सरांतील आहे. हा शक १६५५ असा आहे.

श्याम कवि.[२] श्याम कवि हा तंजावरकडील श्रेष्ठ कवि आहे. याच्या नावावर दक्षिणद्वारकापरचूर्णिका व राजगोपालविलास महाकाव्य आहे. एक तेलगु पदहि याच्या नांवावर आहे. कवी तंजावरस्थ शहाजी समकालीन आहे. शहाजीचा समय शके १६०६ नंतर आहे. राजगोपाल विलास हे सप्तप्रसंगात्मक महाकाव्य आहे. वास्तविक हे संपूर्ण महाकाव्य उपलब्ध असता गणपतीराव मात्र फक्त दोनच उल्लास आहेत असे सांगतात.[३] काव्यनांव गोपालविलास ऊर्फ श्री राजगोपालविलास आहे. वाराहवापी हे कुंभकोण येथील वराह तलावाचे नाव असावे अथवा त्रिचनापल्लीचे उपनगरही या नावाचे आहे. वाराहवापीवरून कवि हा कुंभकोणम् येथील रहिवासी असावा. राजगोपाल कृष्णाचे नाव असून मनोरमा कृष्णप्रेमाची मधुर कथा काव्यात दुसऱ्या उल्लासात चंपकारण्याचा संदर्भ आहे. मन्यारगुडीला चंपकारण्य आहे, व आज तेथे राजगोपाळचे मंदीरही आहे. भीमस्वामी मठात आजही राजगोपाळचे चित्र आहे. गणपतीराव मते मन्यारगुडी येथील देवस्थानावरून कवीला महाकाव्य रचण्याची प्रेरणा झाली. राजगोपाळ विलासकर्त्यासमोर रघुनाथ पंडिताचे नलदमयंती स्वयंवराख्यान होते. मनोरमा व दमयंती यांची वर्णने बिंबप्रतिबिंब भाव स्वरूपाची आहेत. कवीला आत्मविश्वास भरपूर आहे. कवि प्रारंभीच म्हणतो,

ग्रंथ सर्वही सुवर्ण भराने । देखुनी रसिक विस्मयतेने
यालागी पद्यमयहृद्य सुकौतुकाचे । आलोकीजे चरित मनोरमेचे
मी श्यामराज कविराज तुह्मास ऐसे ।
विज्ञापितो विबुध हो वाग्विलासे ॥

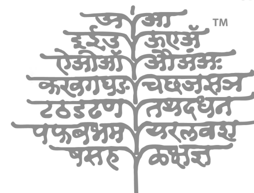
श्याम ऊर्फ श्यामराज कवीच्या राजगोपाल विलास महा काव्याची नळदमयंती आख्यानाशी तुलना करता रघुनाथ पंडिताचा प्रभाव होता असे दिसून येईल. श्यामराज याचा समय निश्चित असल्यामुळे रघुनाथ पंडिताचाही काल निश्चित करणे सोपे होईल.

नामया हरिः–[४] द्रौपदी वस्त्रहरण हे काव्य नामया हरीचे आहे. एकूण तीन प्रसंग असून ४८–६९–७३ अशी ओवी संख्या आहे. कवीवर मुक्तेश्वराचा प्रभाव आहे. आपल्या काव्यात कवि गणेश, शारदा, गुरु वंदनानंतर विदुर-धर्मराज भेट, वरुणावती नगरीला पांडवांची भेट, रस्त्यांत विप्र–पिंगळा भेट, ५ भावासह हस्तिनापूर येथे गांधारीशी भेट, भानुमती भेट, नंतर विविध पक्वान्नाचे वर्णन करून द्यूताचे वर्णन आहे. द्रौपदी धावा व वस्त्राहरणाचे सविस्तर वर्णन आहे. कवीने राही-रुक्मिणी यांचा निर्देश केला असून तो विठ्ठलभक्त असावा. कवीचा समय मुक्तेश्वर नंतरचा आहे.

राही रुक्मिणी सत्यभामा
मध्ये कृष्ण रुक्मिणी
शरणां गतां पंजरू ।
कृष्ण कृपेचा सागरू
हरि नामयाचा दातारू ।
तो आधारू पांडवाचा
इति वस्त्रहरण कथा समाप्त

सूर्यदास[५] :- या कवीचे एकमेव प्रत असलेल्या काव्यांत द्रौपदीवस्त्रहरणाची कथा आहे. अक्षर

१. बाडांक ९०३. २. बाडांक ८२१, ९५६, २०२४. ३. The Journal of the T. M. S. S. M. Library Vol. XIX 1966. ४. बाडांक २१२०. ५. बाडांक ८७०.





फारच खराब व दुर्बोध आहे. हा कवि १७ व्या शतकांतील आहे. कथनपद्धती सामान्य आहे. समाप्तिमुद्रेत कवीचा उल्लेख आहे.

कौरव आणि पांडवा।
देव कृपेचा सागर।
सूर्यदासाचा दातार

महादेव[१] – भागवतांतील श्रीकृष्णाच्या बाळलीलेवर ९० ओव्याचे आख्यान महादेव कवीने लिहिले आहे. कवीसमोर वामनपंडिताचे आख्यान असावे. काव्य सुरस व रसाळ आहे. ८९ ओव्यांत एकनाथ व जनी जनार्दनांचा पुढीलप्रमाणे उल्लेख आहे :

यैसा बाळक्रिडेचा सोहळा ।
जनि जनार्दन खेळे अवलीळा
येकनाथ उद्धव प्रसाद माला।
बाळलीला महादेवा ।। ८९ ।।

–केशव जनार्दनाने कुंभकोण येथे शके १६६८ कार्तिकांत प्रत तयार केली. यावरून लेखकाचा समय शके १६०८–१६६८ आहे. चांदोरकरानीं मूळस्तंब महादेवाच्या नांवावर दिला परंतु हा महादेव कवि भिन्न आहे. राजाराम प्रासादीनीं आपल्या भक्तमंजरी ग्रंथांत वर्णन केलेला वामनस्वामींचा पट्टशिष्य महादेव होता असे सांगितले आहे. वामनशिष्य हाच महादेव असण्याची शक्यता आहे.

रंगकृष्ण[२] – चंद्रहास आख्यान प्राचीन कवीचे आहे. मूळ हे आख्यान जयमुनि कृत अश्वमेधातील आहे. एकूण ११ प्रसंग असून ओवी संख्या अनुक्रमे ५१, ४२, २३, २४, ३९, २९, २५, ३५, ४१, ५३, ३० अशी आहे. एकूण ओवी संख्या ३९२ आहे. ग्रंथकारासमोर नामा पाठकक्रत अश्वमेध आख्यान असावे, कारण चंद्रहास वर्णनात साम्य आहे. ग्रंथावर समय नाही. परंतु भाषा समर्थोत्तर कालांतील आहे. ग्रंथाची समाप्तिमुद्रा पुढीलप्रमाणे आहे :–

रंगकृष्ण मनी मदीय वचनी ।
जो बोलवी तत्वता चंद्रहासी कथा
जे कां जैमिनि अश्वमेध कविताहे ।
छंदश्लोकगीरा मन्हाष्ट्र
सकळा हे ऐकिता वाचिता ।
कृष्णभक्ति घडो पापहि झडो
नाही पुनर्जन्मता.

ज्ञानदेव[३] – ज्ञानदेव नांवाचे अनेक कवि होऊन गेले. आद्य ज्ञानदेवांच्या नांवावरील शंकास्पद वाङ्मय या विविध कालांतील ज्ञानदेवमंडळीचे आहे. प्रियोळकरांनी धर्मगीतेचा समावेश शंकास्पद वाङ्मयात केला आहे.[४] धर्मगीतेत एकूण १६८ ओव्या असून ग्रंथाची भाषा १७ व्या शतकांतील आहे. हा ज्ञानदेव विठ्ठल भक्त असून वारकरी आहे. कवि म्हणतो–

पैल भीमातीरी पंढरी ।
पुत्र पितयाची सेवा करी ।
त्याच्या कैवारे मी श्री हरि ।
वैकुठहुनि आलो
कृष्ण धर्मासि निरोपीत ।
ज्ञानदेव म्हणत ।
धर्मगीतेचा प्रवंधु ।।

वहिरटांनी इंद्रायणी अंकांत (१९६३) सिद्धनाथ परंपरेतील ज्ञानदेवी प्रतीचा परिचय करून दिला. या प्रतीत अ. ८ प्रारंभी ज्ञानदेवकृत काही ओव्या दिल्या आहेत. त्या याच ज्ञानदेवाच्या असण्याची शक्यता आहे.

नरसिंहदास[५] – भागवताच्या दशम स्कंदाचा हा अनुवाद आहे. ग्रंथांत प्रकरणे नाहीत. सलग ग्रंथ असून २६१५ ओव्या आहेत. ग्रंथावर रामपंडित नाव आहे रामपंडित माधवस्वामीचा पुत्र होता व त्यांच्या मालकीची प्रत असावी. नरसिंहदास कवीची भाषा अशुद्ध आहे. कदाचित ग्रंथावर तामिळ भाषाप्रभावामुळे भाषा अशुद्ध झाली असावी. नरसिंह गुरूचे नांव असावे. ग्रंथकार अद्वयराम व सच्चितसुखबोध यांना प्रारंभी वंदन नमन करतो. रुक्मिणी स्वयंवरप्रसंग कवीने रसाळपणे वर्णन केला आहे. रुक्मिणी अंबिकेला प्रार्थना करताना म्हणते–

अवो अंबिके आदिशक्ति ।
तुज जगत्राचि स्वामिनी म्हणति

१. बाडांक १४२६. २. बाडांक ११८०. ३. बाडांक १६०. ४. मराठी संशोधन पत्रिका ऑक्टोबर २. ५. बाडांक ११८३.





तुझी सेवा दिवसुरात्री।
केली म्यां
कृपा किजे मजवरी।
कृष्ण मेळवि झडकरी
अंबिके माये।

कवीची भाषा रसाळ व प्रवाही आहे. कवि हा माधवस्वामी समकालीन असावा.

सोमनाथ[१] – तुकारामविजय ग्रंथ संपूर्ण आहे. सूचीकार मात्र अ. १ व २६ असे सांगतात. वास्तविक अ. १ ची ओवी संख्या ४० व अ. २६ ची २१ आहे. गुरु लोकनाथांना वंदन आहे एकूण २८ प्रसंग आहेत व ओवी संख्या १४१० आहे. ग्रंथ भक्तिभावाने रचला असून ऐतिहासिक दृष्टीने याची किमत शून्य आहे. ग्रंथकारासमोर महिपतीचा आदर्श होता. तुकाराम महाराजांचे पूर्वज विश्वंभर यांची हकीकत फक्त ऐतिहासिक दृष्टीने महत्त्वाची आहे.

देवदासांकित[२]– देवदासाच्या शिष्याने रामायण युद्धकांड रचले आहे. समर्थभक्त देवांनी या कवीचा उल्लेख केला आहे. याचे काव्य अपूर्ण असून भाषा फार अशुद्ध आहे. समर्थ शिष्य देवदासांचा हा शिष्य होता. शके १५३०–१५७० समर्थशिष्य देवदासाचा समय आहे. याच बाडांत शके १६४० मधील केशवाचे काव्य व आरती आहे. अर्थात हा कवि शके १५६०–१६२० दरम्यानचा असावा. २८ पदे व ओवीबद्ध ग्रंथ आहे.

युद्धकांडाचे व्याज : करु निवंडु गुरुराज
देवदास संत सकळ : परिव्राज राम राजाधिराज

महादेवपुत्र[३] :– या कवीचे नळदमयंती विवाह हे सुंदर काव्य रघुनाथपंडितांच्या नलदमयंती आख्यानाची आठवण करून देणारे आहे. तंजावरस्थ कवींचा हा आवडता विषय आहे. श्यामराज व महादेव पुत्राच्या समोर रघुनाथांचे काव्य होते. कवीने सर्वत्र 'महादेवपुत्र' असा उल्लेख केला आहे. कवी दमयंती वर्णन करताना म्हणतो की,

अनुपम दमयंती नंदिनी भीमकाची
गमत रुचिर की ते पुतळी हाटकाची
निशि दिनी धरि जेणे ध्यास तुझा जिव्हाळी
तव गुण चरिताचि चित्तिसांगू नव्हाळी ॥
केली दत्त नृपे नळासी दुहिता विध्योक्त सालंकृता
झाले निर्जर स्वार फार वचने वाखाणुनी भुभृता
गेले सर्वधरा पतीजपुरा झाली स्व आशा तया
आला नैपध स्त्रीसहित गजरे हर्षोत्कटे स्वालया

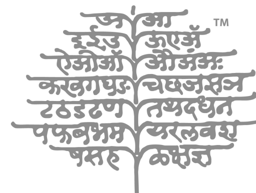
अवधूत[४] :– अवधूतकृत भागवत चतुर्थस्कंदाच्या एकूण तीन प्रती सरस्वती महाल ग्रंथसंग्रहालयात आहेत. हा दासो दिगंबराच्या शिष्यपरंपरेतील आहे. मूळ गाव कोल्हापूर परंतु कवीचे वडील ज्ञानेश्वरी बापाजी तंजावर येथे स्थाईक झाले. ग्रंथकार दत्तात्रेयांचा परमभक्त असून भागवत चतुर्थ स्कंदात दत्तात्रेयजन्म कथाभाग असल्यामुळे आपण चतुर्थ स्कंदावर टीका लिहितो, असे कवि म्हणतो. ३२ अध्यायावर एकूण ३३०८ ओव्यांचे भाष्य व एक चूर्णिका आहे. ग्रंथलेखनकाल वैशाख शुक्ल ७ बुधवार, सर्व धारी संवत्सर शके १७५० आहे. आपल्या ग्रंथाला लेखक भाषाप्रबंध संबोधितो. ग्रंथप्रारंभ व्यय-संवत्सरांत शके १७४८ प्रारंभ झाला. कवि म्हणतो–

आता रसभरीत आनंदे।
संतर्पावी मनेसी श्रोत्रवृंदे
अवधुतासि निर्विवादे।
शेष प्रसादे करावे सुखी॥ १५६

या ओव्यात शेष कवीचा उल्लेख आहे. शिवरामेंद्र शिष्य गंगाधर, शेष कवि व अवधूतकवि असे कविमंडळ तंजावर प्रांती असून हे कवि परस्परांना काव्यनिर्मितीस प्रोत्साहन देत असावेत. ही कविमंडळी एकनाथांचे परमभक्त होते. विप्रवेषाने भगवान् श्रीकृष्णाने एकनाथांची सेवा केली. ही कथा तंजावर प्रांतात पसरली होती. श्रीखंडचाची कथा संपूर्ण अवधूताने भागवतात विस्ताराने दिली आहे, कवि म्हणतो,

श्रीखंडचा कृष्ण ऐसी ते काळी।
प्रख्याति जाली पैठणी
येणे परी करीता सेवां।
बारा वर्षे जाली देवा

१. बाडांक २५१५. २. बाडांक २११०. ३. बाडांक २२१३.
४. बाडांक १४३५, १४३६, १४३७.





अनुष्ठाता ब्राह्मण बरवा ।
आला तेधवां द्वारकेहुनि ।
ह्मणोनि देव जाला अंतर्हित ।
ऐसे एकनाथ महाभागवत
ते हि येकादश स्कंदासि प्राकृत ।
केलें सुललित व्याख्या जे ।।

सिवदास मल्लया[१]– या कवीची एकमेव आरती उपलब्ध आहे. कवि आपले नाव गाव विषयी मुग्धता बाळगतो. आरतीची ६ कडवीं आहेत. गुरूने आपणाला मार्ग दाखवून आपले जीवन कृतार्थ केले असे कवी म्हणतो. कवि रामदासोत्तर कालीन आहे.

दत्तात्रेय[२] :– या कवीचा ग्रंथ ज्ञानामृत असून वेदान्तप्रतिपादन ग्रंथात आहे. ग्रंथाच्या दोन प्रती आहेत. ग्रंथाची भाषा जुनी असून प्राचीन भाषेची वैशिष्टये आढळतात. एकूण पांच प्रकरणे आहेत. सर्वस्व ब्रह्मेति विवरण, अखंडार्थ निरूपण, जीवत्व आख्यान, वेद महत्त्व व निर्वाण स्वत:सिद्ध स्वरूप असे विषय प्रकरणात आहेत. राजयोग वर्णन व श्रुतींचे संदर्भ आढळतात. पाचव्या प्रकरणात अच्युताश्रमाचा गौरव आहे. बालबोधिनीकार अच्युताश्रमाच्या वेळी हा ग्रंथकार होता. ' भक्ती-फळ ' या ग्रंथाचा उल्लेख आहे. हा ग्रंथ बाल-बोधिनीकार अच्युताश्रमाचा की काय हे उपलब्ध नसल्याने सांगता येत नाही.

कृष्णावधूत[३] :– ' गुरुगोप्यप्रकाश ' हा ग्रंथ कृष्णा-वधूताचा आहे. एकूण ८ प्रकरणे असून ओवी संख्या अनुक्रमे ३७, ४४, ३९, ३२, ४४, ५३, ५५, ७१ अशी आहे. ग्रंथ योग व वेदान्तपर आहे. ग्रंथकार दत्तपरंपरेतील असून त्याची गुरुपरंपरा दत्त– पतंग अवधूत– बाल अवधूत– कृष्णावधूत अशी आहे. दत्तात्रेय संप्रदायाच्या अनेक शाखा तंजावर सरस्वती ग्रंथसंग्रहातील साहित्यामधून ज्ञात होतात. ग्रंथरचनेचा समय आषाढ शु. ७ शके १७०३ आहे.

अविनाश दत्तात्रेय[४]– या लेखकाचा पिंड ब्रह्मांड ज्ञान प्रकरण गुरु शिष्य संवादात्मक आहे. ओव्या १६२ असून दत्तात्रेय पंथांचे विचार आहेत. भाषा हिंदी मराठी मिश्रित असून ग्रंथकार १८ व्या शतकातील आहे. ग्रंथात मन, पवन, प्राण, निरंजन, जिव शिव, व ॐ कार महिमा आहे.

अवधूत नागेश[५] – अवधूत नागेशाचा तत्त्वबोध ग्रंथ प्रकरणात्मक आहे. प्रकरणात १९२ ओव्या आहेत. कृष्णार्जुन संवादात्मक स्वरूप आहे :
कृष्णे अर्जुनासि कथिले । ईश्वरे पार्वतीसी उपदेशिले
अनंत सिद्धासी निरोपीले । आदिनाथे ।।

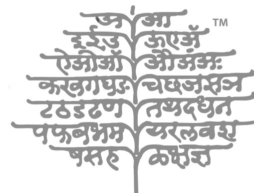
ग्रंथसमय भाद्रपद शु. २ सार्वरी संवत्सर शके १५८२ असावा. अज्ञानसिद्ध नागेशाच्या नावावर तत्त्वबोध ग्रंथ डॉ. तुळपुळे देतात.[६] हा ग्रंथ अज्ञान-सिद्धांचा की अवधूत नागेशांचा हा स्वतंत्र संशोध-नाचा विषय आहे.

हरिदास गुंड्या[७]– या कवीचे तुळसी-सत्यभामा संवाद हे लहानसे प्रकरण उपलब्ध आहे. काव्य रसाळ आहे. कवीचा समय शके १७४० च्या सुमाराचा आहे.

रघुपतिशेषस्वामी[८]– हा कवि १७०० शके सुमाराचा असून सीताविलाप हे ९० ओव्यांचे स्फुट प्रकरण आहे, कवीची श्रद्धा वारंवार काव्यां-तून दिसून येते. काव्य सामान्य आहे.

श्यामराय[९]– भीष्मप्रताप व धनेश्वरचरित्र अशी दोन प्रकरणे या कवीच्या नांवावर आहेत. यापैकी धनेश्वर चरित्रात २५ श्लोक, २ आर्या, ४ दिंड्या, ४ पदे, १ ओवी, व १ सवाई आहे. इंद्रायणी तटावर असलेल्या धनेश्वर महादेवाचे वर्णन आहे. दुसरे काव्य भीष्मप्रताप असून त्यात १५२ श्लोक आहेत, त्याचप्रमाणे ७ पदे, ८ आर्या व सवाई २, कडवे २ आहेत. हरि दीक्षितांच्या भीष्मयुद्ध व श्यामरायांचे भीष्मप्रताप ही काव्ये एकाच विषयावरची आहेत. श्यामराय हा चित्सुख व

१. बाडांक. २. बाडांक ४७९, ४८०. ३. बाडांक ४९२. ४. बाडांक २१५. ५. बाडांक १३६, १३७ ६. महाराष्ट्र सारस्वत पान ७५६. ७. बाडांक २०६१ ८. बाडांक २०६१. ९. बाडांक २२१३.





मुकुंद मुनीचा उल्लेख करतो. कवीचा समय शके १६२० ते १६७५ दरम्यानचा आहे. पुढील दोन काव्यपंक्ति श्यामराय कवीच्या काव्याविषयी यथार्थ कल्पना करून देतील :

व्यासोक्ति हे नृपवरा कविपल्लवाची
नोव्हे कथा परम पावन लोक वाची
तो धन्य होय जगी मन कामना हो
संपूर्ण होय श्रवणी भरिता जनाहो ॥
योगी मुकुंद कवि जो गुरु चित्सुखाचा
दाता भला सदय ही श्रुतिच्या मुखाचा
त्याचा प्रसाद पडतां हरि लेकराने
भीष्मप्रताप रचिला अहिरे कराने ॥

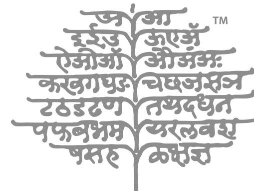
तंजावर येथील सरस्वती महाल ग्रंथसंग्रहांत अनेक हस्तलिखिते आहेत. त्यामधील काही ग्रंथकारांचा परिचय येथे करून दिला आहे. मराठी वाङमयेतिहास परिपूर्तीसाठी बृहन्महाराष्ट्रांत पसरलेली मराठी हस्तलिखिते अतिशय महत्त्वाची आहेत. नागपूर विद्यापीठाने नाथपंथ अभ्यासाकरिता अनुदान मंजूर केल्यामुळे तंजावर येथील काही अज्ञात सारस्वतांचा परिचय झाला. सरस्वती महालाचे प्रमुख ग्रंथपाल व त्यांच्या सहकाऱ्यामुळे अनेक हस्तलिखिते उपलब्ध झाली. नागपूर विद्यापीठ व तंजावर येथील मंडळींचा मी आभारी आहे.

सोबत तंजावर येथील अज्ञात ग्रंथकारांची सूची जोडली आहे. ही सूची प्रामुख्याने तंजावर येथील मराठी हस्तलिखित ग्रंथाची सूची Vol. I, II, III, IV व. रामदासी संशोधन खंड १, २, ३ वरून केली आहे. भावे व तुळपुळे यांनी ज्या कवींचे विवेचन केले आहे, त्यांची नांवे वगळली आहेत.

परिशिष्ट– १

अज्ञात कविसूचि

१ अखंडदास
२ अच्युत
३ अच्युताश्रम
४ अनंतगोपाळ
५ अनंत मेरु
६ अनंत मौनी
७ अनंत श्यामसुत
८ अनंत शिवसुत
९ अवधूत
१० अवधूत बाळ
११ अवधूत पतंग
१२ अविनाश दत्तात्रेय
१३ आत्मगोपाळ
१४ आनंद तनय सुत
१५ एका जनार्दन
१६ कवि यशवंत
१७ कवि वासुदेव
१८ कान्हया
१९ कृष्णतनय
२० कृष्णविप्र
२१ कृष्णमूर्ती
२२ केशवसुत शाहाजी
२३ गुण रामदेव
२४ गोरस अवधूत
२५ घनश्याम
२६ चक्रपाणी
२७ चक्रेश्वर
२८ छबीलदास
२९ जावाजी
३० तंमाचार्य
३१ तिम्मया
३२ तिम्मया विप्र
३३ त्यागेश
३४ त्यागेशसुत
३५ त्रिमल्लसुत
३६ तानाजी
३७ त्र्यंबकदास
३८ दत्तात्रेय अवधूत
३९ दास कल्याण
४० दास मुलुकजी
४१ दासो भास्कर
४२ दास विष्णु
४३ दास श्याम
४४ रुद्राजी
४५ दास जनार्दन
४६ दिवाकरनंदन
४७ देवदासांकित
४८ नरसिंहदास
४९ नरसिंह शास्त्री
५० नाथ निरंजन
५१ नामया शिवदास
५२ नामयाहरि
५३ नारायण माळो
५४ निजरंग
५५ निवृत्ति अवधूत
५६ नीलकंठ
५७ नीलकंठ सुत
५८ पद्मानंद
५९ परमानंद सदाशिव
६० पार्वती शिवसुत
६१ वेदाजीसुत पुंडलिक
६२ प्रतापरामस्वामी
६३ प्रसन्न व्यंकटेश
६४ फणिसुत
६५ विठ्ठलसुत ज्ञानदेव
६६ बिवा
६७ बुध मनोहर
६८ भगवंत
६९ भद्राचल गोपाल
७० भानुसुत
७१ भिकाजी भोसले
७२ भिकाजी हरिदास
७३ भोला नाथात्मज
७४ मन्नार कृष्णाचार्य
७५ महादेव दास
७६ माधव एकनाथ
७७ मुदुस्वामी दीक्षित
७८ मुकुंद मुनिराज
७९ रखमाजी गंगाधर
८० रघुनाथसुत त्र्यंबक
८१ रघुपतीशेषस्वामी
८२ राघवदास अनंत
८३ राजगोपाळ
८४ रामचंद्र रेणुकोदर

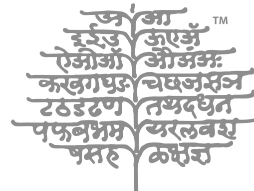




‘ काही अज्ञात सारस्वत उपासक ’

८५ रामांकित
८६ रामानंदमाळी
८७ रुद्रसुत
८८ रंग जोशी
८९ रंगनाथ कुप्पाचार्य
९० रंगोकृष्ण
९१ वरदरामस्वामी
९२ वामनदेवराय
९३ विजय गोपाळ
९४ विठ्ठलतनयश्याम
९५ विठ्ठल नरहरी
९६ विठ्ठलहरि
९७ विप्रदादु
९८ विश्वानंद
९९ वीरेशात्मज
१०० व्यंकटगिरी
१०१ व्यंकटाचलवासी
१०२ व्यंकटेशशास्त्री
१०३ वैजनाथस्वामी
१०४ शारदानंद
१०५ श्यामकवि
१०६ श्यामदास
१०७ शिवदासमल्लया
१०८ नारोजी पंडित
१०९ शेषराघव
११० श्रीनिवासनंदन
१११ सारंगपाणी
११२ सिद्धराम
११३ सुव्वुदीक्षित
११४ सोनु कवि
११५ संगमसुत
११६ संत गोपाळ
११७ हरिरंग
११८ हरिहर
११९ अमृतप्रभु
१२० उद्धव नारायण
१२१ कविराम
१२२ जनुभट
१२३ जीवनगडी
१२४ तानसेनगिरीनंदन
१२५ धुंडीराज
१२६ रोहीदास
१२७ वामनदेवराय
१२८ शेळगावकर
१२९ हरिमोरेश्वर
१३० भद्राचलरामदास
१३१ आत्माराम
१३२ रामकवि
१३३ कृष्णनाथ
१३४ नरसिंह कोनेर
१३५ जयरामसुत
१३६ गुरुदास
१३७ केशवनाथ डोरे
१३८ विरुपाक्ष
१३९ वैकारु गोपाळ
१४० वैद्यनाथ
१४१ सूर्यदास
१४२ संजीवन
१४३ गोविंदकवि
१४४ दादाव्यास
१४५ किंकर
१४६ रंग
१४७ रामशेष गोसावी
१४८ तटु मल्लारी
१४९ रामचंद्र
१५० नागसुत
१५१ सांब
१५२ सखाकविराय
१५३ कविबापु
१५४ बाळकृष्ण
१५५ शरभेंद्र
१५६ प्रतापसिंह
१५७ जीवराम

शेळगांवकर





श्री सेतुमाधवराव पगडी

मोगल मातबरखानाची अप्रकाशित पत्रे (१६८८-१७०५)

(१३) औरंगजेबाचे फर्मान

तुमची अर्जी मिळाली. तुमच्या मन्सबीत तीनशे स्वारांची बढती करण्यात येत आहे. आता तुमची मन्सब दोन हजार (जात), दोन हजार स्वार आणि पांचशे स्वार (दो अस्पा म्हणजे स्वारामागे दोन घोडे असल्याचे समजून) इतकी झाली आहे. तुम्ही माहुलीचा किल्ला जिंकून घेतला. इतर किल्लेही जिंकून घेण्यात तुम्ही कामगिरी बजाविली.

लच्छीराम यास निजामुल्मुल्की तळकोकणचा अमीन म्हणून नेमण्यात येत आहे. त्याच्याबरोबर तफंगची (बंदूकची), इतर पायदळशिपाई, आणि आवश्यक तो इतर सरंजाम देऊन त्याला रवाना केले आहे. त्याला हरप्रकारे मदत करावी. तीत कसूर करू नये. रयतेची आणि त्याची रुजवात करून द्यावी म्हणजे लच्छीराम हा सरकारी हुकुमानुसार महालांचा बंदोबस्त (महसूल, धारे इत्यादि) करील. तुमच्या अर्जीतील इतर मजकुराचे उत्तर लुत्फुल्लाखानाच्या पत्रावरून तुम्हाला कळेल. त्या प्रमाणे तुम्ही अंमलबजावणी करावी.

जेठमलकृत कल्याणची हकीकत

या ठिकाणी जेठमलने कल्याणच्या ठाण्याचा बंदोबस्त आणि कल्याण गांवात मातबरखानाने केलेल्या सुधारणा यांचा तपशील दिला आहे. तो म्हणतो–

एक वर्षाचा अवधीत मातबरखानाने या प्रदेशातील सगळे किल्ले जिंकून घेतले. त्यानंतर त्याने कल्याण गांवात मोठमोठ्या आकर्षक इमारती बांधल्या. त्याने बांधलेल्या वास्तूंचा तपशील असा–

(१) हवेली

ही हवेली मोठी आणि विस्तीर्ण आहे. हवेलीच्या मध्ये एक मनोरम आणि अजोड असा दिवाणखाना आहे. त्यांत बैठकीची (कामकाजासाठी) व्यवस्था आहे. याशिवाय हवेलीत अद्वितीय अशी दालने आहेत. हवेलीभोवती बाग, हौद, आणि कारंजी आहेत. मुहंमद अफजल मन्सबदार हे मातबरखानाच्या आप्तांपैकी असून ते एक उत्तमपैकी कवि आहेत. त्यांनी या वास्तूवर एक कविता लिहिली आहे. त्यातील कामिल आरामशाहदिलहा या अक्षरांच्या अंकावरून ही वास्तू बांधल्याचे अकराशेएक हिज्री (आक्टोबर १६८९ ते सप्टेंबर १६९०) हे वर्ष निघते.

(२) मशीद

मातबरखानाने याचवर्षी एक उत्तम अशी मशीद बांधली. मुहंमदअफजल यांनी तिच्यावरही एक कविता केली. अकराशेएक हिजरी (१६८९–१६९०) हे तिचे बांधणीचे वर्ष.

(३) हम्माम, स्नानगृह

स्नानगृहाची इमारत, आणि तिला लागून हौद इत्यादि यांची निर्मिति अकराशे तीन हिज्री (१६९१-९२) मधे झाली. हे स्नानगृह मातबरखानाच्या सराई-(धर्मशाळा)ला लागून बांधण्यात आले असे दिसते.

(४) बाग

ही बाग अकराशे चार हिज्रीत (१६९२-९३) तयार करण्यात आली. ही बाग शेणाळ्याच्या तलावाच्या काठावर होती. असे तिच्यावर रचलेल्या कवितेवरून दिसते, कवितेची शेवटची ओळ आहे " खुल्द-आमद किनारे शेणाळा, शेणाळयाच्या काठावर स्वर्ग आला "

(५) स्वत:साठी वाडा

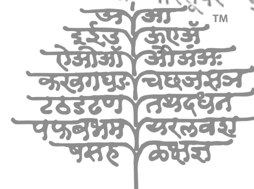
हा वाडा मोठा आकर्षक आहे. यात अनेक दालने आहेत. वाड्याभोवती अनेक ओटे (चबुत्रे), हौद, आणि कारंजीही आहेत. हा वाडा अकराशेदोन हिज्रीत (१६९०–९१) मधे बांधण्यात आला.

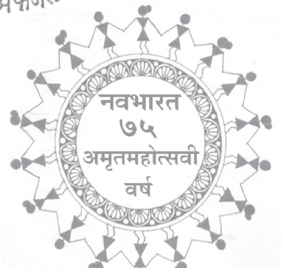
(६) कल्याणभोवती तटबंदी

अकराशे तीन हिज्रीत (१६९१–९२) मातबरखानाने कल्याण गावाभोवती तटबंदी उभारली.

(७) दिवाणखाना

मातबरखानाने दिवाणखान्याची इमारत अकराशे सात हिज्रीत (इ. स. १६९६) बांधून पूर्ण केली. सरकारी कामकाज प्रतिष्ठित पाहुण्यांचे आदरातिथ्य, मेजवान्या, विवाहादि कार्ये, सणासारखे उत्सव प्रसंग येथे करण्यात येत. या वास्तूवर मुहंमद अफजल





त्याने कविता केली. मातबरखानाच्या फौजेत तैनात असलेला धर्मशास्त्रज्ञ आणि न्यायखात्याचा सल्लागार शराफतपन्हा ख्वाजाकुतबुद्दीन मुहंमद मन्सबदार याने पण कविता म्हटल्या :

मीरमुहंमदसफी हा फौजेचा वाकेनवीस होता. तोही उत्तमपैकी कवि होता. त्यानेही दिवाणखान्याच्या इमारतीवर उत्कृष्ट कविता रचली.

मुहंमद अफजलने त्र्यंबक, माहुली इत्यादि किल्ल्याच्या विजयावर कविता केल्या आहेत.

फौजेचा दिवाण मुहंमदसईद याचा भाऊ अली जमान मन्सबदार याचे कवितेतील नांव ऐशी होते. त्याने मातबरखानावर एक दीर्घ स्तुतिकाव्य रचले आहे.

मातबरखानाच्या पत्नीचा मृत्यु

साराबीबीचा म्हणजे मातबरखानाच्या पत्नीचा मृत्यु अकराशे आठ हिज्रीत (१६९७–९८) झाला. तिला शेणाल्याच्या तलावाच्या काठावर दफन करण्यात आले. तिच्या थडग्यावर सुंदर मकबरा बांधण्यात आला. या इमारतीवर एक लाख रुपये खर्च आला. ही इमारत अकराशे सतरा हिज्रीत (इ. स. १७०६) पूर्ण करण्यात आली.

(१४) मातबरखानाची बादशहाला अर्जी

१६९३ सिद्धगड हा अतिशय बळकट असा किल्ला असून तो माहुलीपासून बारा कोसावर आहे. हलकट शत्रूंनी सिद्धगडला आपले मुख्य ठाणे बनविले होते. तेथून माहुलीच्या किल्ल्यावर हल्ला करावा असे त्यांचे बेत होते. मी लोमाणजी वगैरे मावळे पायदळाच्या लोकांना इनामे, व रोख बक्षिसे, आणि मन्सबी यांची आश्वासने दिली. याबाबतीत मुख्यप्रधान मदारुल्महाम असदखान यांचा शिक्का असलेला हुकूम आला होता. मी माझ्या शिक्क्याचा कौलनामा लोमाणजी वगैरेंना देऊन सहा महिन्यापासून सिद्धगड व इतर किल्ले जिंकून घेण्याचे वचन त्यांच्याकडून घेतले होते.

त्याप्रमाणे सदतीस जुलूस सफर महिन्याच्या एकोणतीस तारखेस (२० आक्टोबर १६९३) रात्रीच्या उत्तरार्धात लोमाणजी वगैरे मावळे दोर लावून किल्ल्यावर चढले. निकराची लढाई झाली. किल्लेदार जखमी होऊन कैद झाला. किल्ला आमच्या ताब्यात आला.

ही बातमी कळताच खांदजी (खंडोजी कदम) आणि दामाजी नारायण हे मराठे सरदार राजमाचीहून स्वार आणि पायदळ सैन्य घेऊन सिद्धगडच्या पायथ्यापाशी आले. किल्ल्यावर असलेले आमचे लोमाणजी आणि त्याचे सहकारी यांची परिस्थिती मोठी कठीण झाली.

ही बातमी लागताच मी काकाजी मन्सबदार आणि त्याच्या जमातीची माणसे, आमच्या सैन्यापैकी तीनशे स्वार आणि दीड हजार पायदळ यांना रावतमल झाला यांच्या बरोबर देऊन किल्ल्याकडे पाठविले, ते तातडीने किल्ल्याच्या पायथ्यापाशी पोहोचले. उभय दळात गोळीबार चालू झाला. किल्ल्याच्या माचीवर जागा फार लहान होती. म्हणून आमची वर असलेली माणसे किल्ल्याच्या खाली उतरून पायथ्याशी आली.

मध्यरात्रीच्या सुमारास काका मन्सबदार याने मोठे धाडस केले. त्याने सातशे निवडक असे सैनिक बरोबर घेतले; आणि अवघड वाटेवरून तो माचीवर पोहोचला. शत्रू त्याच्या समोर येऊन लढू लागले. सकाळपर्यंत मोठी निकराची लढाई झाली. शेवटी आमचा जय झाला. शत्रूपैकी अनेक ठार झाले. बाकीचे पळून गेले. आमच्या पैकी काही सैनिक आणि मन्सबदार कामी आले. आमचे सैन्य इतर किल्ले जिंकून घेण्याकडे वळले.

(१५) पोर्तुगिजांशी संबंध

पोर्तुगिजांनी काफरांबरोबर (मराठे) संगनमत केले. त्यांनी मराठ्यांच्या कबिल्यांना आपल्या इलाख्यात आश्रय दिला, आणि आमच्या किल्ल्यावर धाड घालण्याचा बेत केला. वाकेनविसांच्या बातमीपत्रावरुन या गोष्टी आपल्यापर्यंत पोहोंचल्या असतीलच. मी पोर्तुगिजांना सांगितले की तुमचे हे वर्तन अयोग्य आहे. यामुळे बादशहाचा तुमच्यावर फार रोष होईल. पण माझ्या सांगण्याचा काही उपयोग झाला नाही. पोर्तुगिजांचा सरदार दमेल याने मराठा सरदार श्यामजी मोर देवनकर (?) याला त्याच्या दीड हजार सैन्यासह खांदेरीहून बोलावून घेऊन ठाण्यात आश्रय दिला; माहुलीवर मराठ्यांनी हल्ला करावा आणि त्यांत पोर्तुगिजांनी त्यांना मदत करावी असे ठरले. या प्रांताचा बंदोबस्त माहुली सुरक्षित राखण्यावर आहे. या संकटाचा वेळीच बंदोबस्त करावा म्हणून मी माझे स्वार आणि पायदळ यांचे पथक पोर्तुगिजांच्या इलाख्यात पाठविले. तळकोकणची रयत पोर्तुगिजांच्या इलाख्यात होती तिला आपल्या प्रांतांत आणावी असा माझा उद्देश होता.

(येथे एक पान गहाळ झाले आहे)





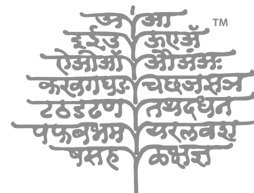
(१६) **उरणसंबंधी.** पोर्तुगीज आणि मराठे यांची आपसातील एकी आणि त्यांची धामधूम इत्यादींची हकीकत यापूर्वी हुजूरात निवेदन केली आहे. या सुमारास मोत्रा उरण बेटाचे काही जमीनदार माझ्याकडे आले. त्यांच्या बेटाला लागूनच समुद्राच्या तळाशी तीन ठिकाणी मोती आढळतात. ते काढण्याची व्यवस्था झाली तर आपल्याला हुरमुजी मोत्याहूनही चांगले असे मोती मुबलक मिळू शकतील. ही गोष्ट लोकांना कळू नये म्हणून पोर्तुगिजांनी त्या जागाभोवती चौकी पाहारे बसविले आहेत. ही पद्धत आदिलखान आणि निजामुल्मुल्क (निजामशहा) यांच्या वेळेपासून चालत आली आहे. असे असूनही अंधाऱ्या रात्री संधी साधून काही माणसे त्या ठिकाणी बुडी मारून लहानलहान शिंपल्ये मोती काढून आणतात. गेल्या कित्येक वर्षांत तेथून मोती काढण्याचे काम न झाल्यामुळे तेथे मोत्यांचा अगणित साठा जमला आहे. आपण तिकडे आपली पथके पाठविली तर ती स्थळे सहज आपल्या ताब्यात येतील. तिकडील जमीनदारांनी मला ही हकीकत सांगितली. मी चौकशी केली तो जमीनदारांनी सांगितलेली हकीकत खरी निघाली.

म्हणून विनंति की मला तोफा, दारुगोळा, ही पुरविण्यात यावी. याकूतखान (जंजिऱ्याचा शिद्दी) याला समुद्राच्या मार्गे राजापुरीहून चार मोठ्या तोफा माझ्याकडे पाठविण्याची आज्ञा व्हावी. समुद्रातून मोती काढण्याच्या कामावर हुजुरांकडून एक प्रामाणिक अधिकारी नेमला जावा. परमेश्वर कृपेने मी अल्पावधीतच ते बेट जिंकून घेतो. मोती काढण्यात येऊन हुजुराकडे रवाना करण्यात येतील.

(१७) **सैनिकांच्या पगारांविषयी.** या प्रांताच्या व्यवस्थेसाठी मी शंभर स्वार आणि पाचशे बुंदेले बंदूकची प्यादे बाळगले आहेत. त्यांना कल्याणच्या ठाण्यातून निम्मा पगार मिळतो. त्यांच्या कुटुंबियांना उरलेला निम्मा पगार ताल व राला या परगण्यातून देण्यात येतो. माझ्या विनंतीप्रमाणे हुजुरांनी तो महाल मला जहागीर म्हणून दिला. त्यामुळे वरील पथक त्या महालातून निम्मा पगार उचलून समाधानाने आपले काम बजावीत होते. सिद्धगड जिंकून घेतल्यानंतर (वीस आक्टोबर १६९३) मी इतर किल्ले आणि इलाखे जिंकून घेण्याच्या कामात गुंतलो होतो. तो आज्ञा झाली की महालाचा हिशेब पूर्ण झाल्यावर खोजा याकूत आणि जगतराय यांच्या रकमा त्या महालातून देण्यात याव्या. माझ्या पथकाचा पगार त्यामुळे कमी होतो. ते नाराज होऊन नोकरी सोडून देत आहेत तर विनंती ही की पूर्वीचाच हुकूम चालू रहावा. म्हणजे माझे शिपाई पूर्वीप्रमाणे पगार उचलून निःशंकपणे काम करतील आणि परागंदा होणार नाहीत. ही माणसे शिपाई बाण्याची आहेत. अशी माणसे या भागात मिळत नाहीत.

अंकीटंकीचा किल्लेदार सुहेलबेग आणि त्याचा मुलगा आणि काऱ्याचा किल्लेदार इनायतुल्ला हे हातोडा परगण्यातील माझ्या जहागिरीच्या आणि इतर खेड्याच्या रयतेवर जुलूम करतात. त्यानी खेडी उध्वस्त केली आहेत. या संबंधीचे महजर यापूर्वी हुजुराकडे रवाना झाले आहेत. पोहोचतील. सदर इसमांना तेथून बदलण्यात येईल अशी आशा आहे. म्हणजे प्रजेची त्यांच्या पीडेपासून मुक्तता होईल. अंकाईचा किल्ला प्रतापसिंग चौहान यांचा मुलगा दानेसिंग याला देण्यात यावा. मामलगंजचा किल्लेदार रघुनाथसिंग याला तेथून कमी करण्यात आले आहे. त्याची नेमणूक काऱ्याच्या किल्ल्यावर करण्यात यावी. या दोघा किल्लेदाराच्या मन्सबीत बढती करण्यात यावी. म्हणजे वरील किल्ल्याचा बंदोबस्त उत्तम प्रकारे होईल. माझ्या जहागिरीही आबाद राहतील आणि कोकणातील माझ्या सैनिकांचा पगार चुकता करण्यास मला अडचण पडणार नाही.

(१८) **जव्हारच्या राजासंबंधी.** जव्हारचा जमीनदार श्रीपत हा पूर्वी बादशाही चाकरीत होता. तो गुल्शनाबाद-(नाशिक) च्या ठाण्यात सरकारी कामगिरीवर असताना कामी आला. त्याचा मुलगा विक्रम हा चार वर्षांचा होता. श्रीपतची बायको गौराई हिने विक्रमचे संगोपन केले. तिने आपले कारभारी, नोकर चाकर, आणि कोळी जमातीचे प्रमुख यांचे समाधान केले. आणि ती स्वतःच्या जमीनदारीचे काम पाहू लागली. बादशहांनी कृपावंत होऊन विक्रमला मन्सब आणि श्रीपत ही पदवी दिली, विक्रम श्रीपतने ठाणे (गुल्शनाबाद) मजकुरात उत्तम कामगिरी बजाविली. त्याने जव्हार मधून शत्रूंना हाकलून लावले. आणि कोहिज आणि इतर पाच किल्ले शत्रूच्या ताब्यातून काढून घेऊन आमच्या इलाख्यात समाविष्ट केले.





हुजुरांच्या हुकुमाने मी कोकणात उतरलो आणि ठाणी कायम केली. विक्रम श्रीपतला मी भिवंडीच्या ठाण्यावर नेमले. त्याने त्या ठाण्याचा मोठ्या खबरदारीने बंदोबस्त ठेवला.

विक्रम श्रीपत काही दिवसापूर्वी वारला. त्याला सात वर्षाचा एक मुलगा आहे. कोळयांची जमात जव्हारपासून जुन्नरपर्यंत पसरली आहे. गुल्शनाबादेहून (नाशिक) कल्याणला येणारी वाट कोळयांच्या खेड्यांतून जाते. विक्रम श्रीपतच्या मृत्यूने कोळी जमातीत खळबळ माजली,

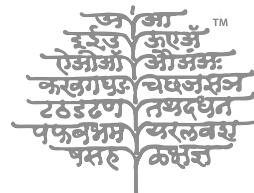
(येथे एक पान गहाळ झाले आहे. पत्र १९)

सय्यद महंमद सादिक अल्काद्री याचा नातू आणि सय्यदशहाचा मुलगा कुतुबुद्दीन हा माहीमच्या मखदूम अलीच्या दर्ग्याचा व्यवस्थापक आहे. हा विद्वान धर्मशास्त्रज्ञ आणि साधुवृत्तीचा मनुष्य आहे. इस्लामाबाद (भिवंडी) आणि माहीम येथे अनेक साधूंच्या कबरी आहेत. त्यांची रोजची व्यवस्था, दर्ग्यांची आणि मशिदींची डागडुजी, वार्षिक उरुस इत्यादींचा खर्च कुतुबुद्दीनकडे लावून देण्यात आला आहे. समाधिस्थ फकीरांचे वारस आणि आप्तइष्ट अशी बायकामुले मिळून दोनएकशे माणसे आहेत. पूर्वी निजामुल्मुल्क (निजामशहा) आणि आदिलखान (आदिलशहा) यांच्या काळात कुतुबुद्दीनला वर्षासन, इनाम जमिनी इत्यादींच्या रूपाने बरेच उत्पन्न होते. पण नरकवासी शिवाजीच्या (सिवाए जहन्नमी) बंडाळीत सनदा नाहींशा झाल्या. अमीरु उमरा- (शायिस्ताखान ?) च्या अमदानीत कुतुबुद्दीनचा बाप सय्यदशहा याला शहाजादा मुहंमद मुअज्जमने कुंवार आणि इतर दोन खेडी सोनूल्याच्या मिराशीच्या मोबदल्यात इनाम म्हणून दिली, यानंतर शिवाजीने पुन्हा बंडाळी केली. सय्यद कुतुबुद्दीन हा विजापुरला गेला. विजापूरच्या अधिपतीने त्याला नळदुर्गकडे दोन खेडी इनाम म्हणून दिली. पुढे नळदुर्गचा महाल मोगलांच्या ताब्यात आला. कुतुबुद्दीनने त्या दोन खेड्यांच्या सनदा शहाजादा मुहंमदमुअज्जम, खानजहानबहादुर, आणि वरिष्ठ दिवाण यांच्याकडून संपादन केल्या. सुमारे वीस वर्षेपर्यंत त्याने या उत्पन्नाचा उपभोग घेतला. आणि समाधींच्या देखरेखीवर तो पैसा खर्च केला. यानंतर तो मक्केच्या यात्रेला गेला. तो गेल्यावर ती खेडी पण तनखा म्हणून इतर जहागिरदारांना लावून देण्यात आली. कुतुबुद्दीनवर अवलंबून असलेली माणसे उपासमारीत सापडली. या अर्थाचा महजर सगळया पुराव्यानिशी पाठविला आहे. तो हुजुरांना मिळेल.

आता परमेश्वरकृपेने कोकणचा प्रदेश बादशहांच्या ताब्यात आला आहे. कुतबुद्दीन ही मक्केची यात्रा आटोपून आला आहे. तो पूर्वीच्या वहिवाटीप्रमाणे दर्ग्यांची व्यवस्था करणे, तळकोकणच्या लोकांना शिक्षण (धार्मिक) देणे, आणि शिक्षक, आणि विद्वान यांना एकत्र आणणे या उद्योगात गढून गेला आहे. इस्लामाबाद (भिवंडी)मधे पूर्वीपासून धर्मशास्त्राचे शिक्षण देण्यात येत आहे. त्याचा परिणामही चांगला होत आहे. तर विनंति ही की सय्यद, कुतुबुद्दीनची मुले आणि आप्तेष्ट यांना इनाम आणि नळदुर्ग सरकारमधील खेड्यांच्या सनदा देण्यात याव्या. आणि दर्ग्यांचे उरुस, सदावर्त इत्यादिसाठी कुतुबुद्दीन येथील खजिन्यातून रकमा देण्याची व्यवस्था व्हावी.

(२०) **स्वतःच्या कर्जाबद्दल.** हुजुरांच्या हुकुमाने मी कोकणात उतरून एक वर्षाच्या वर होऊन गेले. त्यावेळी सरकारातून एकही बंदूकची माझ्या फौजेत तैनात करण्यात आला नव्हता. इकडील सरकारी कामाकडे लक्ष देऊन मी दोन हजाराचे पायदळ उभे केले. इकडील सर्व किल्ले मी आपल्या ताब्यात आणले. आजपर्यंत सरकारी सरंजाम मला मिळाला नाही. तरीही मी किल्ल्यांचा आणि प्रदेशाचा बंदोबस्त राखण्याचा प्रयत्न करीत आहे. नियमाहून अधिक प्यादे आणि स्वार मी बाळगले. त्यांचा महिन्या महिन्याचा खर्च भागविण्यासाठी मी माझ्याजवळ जे काही होते ते विकले आणि मिळू शकले तितके कर्ज काढले. स्वार आणि पायदळ याजवर खर्च अफाट झाला. माझ्या जहागिरीच्या महालाचे उत्पन्न एकचतुर्थांशही आले नाही. गेल्या दोन वर्षापासून ही परिस्थिति आहे. धान्याचे भाव घसरले आहेत आणि ते धान्यही विकत घेणारे मिळत नाहीत. मला अडीच लाख रुपयांचे कर्ज झाले आहे. यापुढे एक पैचेही कर्ज मिळणे अशक्य आहे.

(येथे दोन पाने गहाळ झाली आहेत)





(२१) **कुण्या एका अधिकाऱ्याविषयी.** त्याचा काही अपराध नसताना त्याच्याकडून मोंगीरची जहागीर काढून घेण्यात आली. या गोष्टीला दोन वर्षे झाली. त्यामुळे त्याची अत्यंत दुर्दशा झाली. तो अतिशय कर्जबाजारी झाला. गेल्या वर्षी अज्ञातवासात निघून जाण्याचा त्याने विचार केला. मी त्याचे समाधान केले. त्या सावकाराकडून पांच हजाराचे कर्ज देवविले आणि काम चालू ठेवण्यास त्याचे मन वळविले. अद्याप-पर्यंत त्याच्या जहागिरीचे महाल बहाल झाले नाहीत. त्याची अक्षरशः उपासमार झाली. कर्जदारांचे कर्ज आणि स्वतःचा वाढता खर्च यामुळे तो मेटाकुटीस आला. तो माझ्याकडे आला. त्याने आपल्या कमरेची समशेर काढून माझ्यासमोर ठेवली आणि म्हणाला की आता माझ्यात शक्ति राहिली नाही. कोठेतरी एकांतवास पत्करावा असे वाटू लागले आहे.

या काळात अनेक मराठे लबाडी करून आमची नोकरी सोडून पळून गेले. पण या अधिकाऱ्याने दुसरा कोणताच हेतु मनात आणला नाही. त्याचा पुतण्या याला तीनशे जात आणि शंभर स्वार अशा चारशेच्या मन्सबदारीचे आश्वासन देऊन ठाणे मजकुरावर नेमले आहे. वरील अधिकाऱ्याला हुजुराच्या सेवेत पाठविले आहे. आपल्या कृपेने त्याची जहागीर बहाल होईल अशी त्याला आशा आहे. आणि रंगो (अधिकाऱ्याचा पुतण्या) मजकूर याला माझ्या विनंतीप्रमाणे मन्सब मिळेल अशी आशा आहे. सदर अधिकाऱ्याला हुजुराकडून निरोपाची आज्ञा व्हावी. यावेळी मराठ्यांचे आक्रमण द्रुतगतीने माझ्या जवळ येत चालले आहे. अशा वेळी सदर इसमासारख्या अनुभवी आणि सचोटीच्या इसमाची आवश्यकता आहे. सांक्षा परगण्याचे काम सदर अधिकाऱ्याशिवाय इतर कोणी बादशाही अधिकारी करू शकेल असे वाटत नाही. त्याच्या परतण्यात उशीर झाला तर महाल मजकुराचा बंदोबस्त बिघडून जाईल.

(२२) रामनगर संबंधी

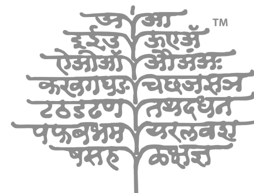
रामनगरचा जमीनदार नारायणदेव याला दीड हजार जात आणि सहाशे स्वार अशी मन्सब होती. तो माझ्या फौजेत तैनात होता. तो वारला. त्याचा मुलगा धर्मदेव हा चौदा वर्षांचा आहे. शंभर स्वार आणि पांचशेचे पायदळ घेऊन तो माझ्यापाशी येऊन तैनात झाला. याने बादशहाची ताबेदारी पत्करली आहे. त्याची रामनगरची जमीनदारी ही सुरत बंदरापासून जवळ आहे. तिकडील गुंडांचा बंदोबस्त, वाटांची राखण ही त्यांच्याकडे (रामनगरकरांकडे) आहेत. असीर, सत्या इत्यादि चार किल्लेही त्यांच्याकडे आहेत. हरदेवाच्या हाताखाली भिल्ल आणि कोळी यांची मोठी जमात आहे. नारायणदेव याच्या मृत्यूने त्याच्या जमातीत बेदिली झाली. आणि जमिनदारींत अंदाधुंदी सुरु झाली. हे पाहून मी धर्मदेवचे समाधान केले. त्याला पाठिंबा दिला. त्याची पथके परागंदा होऊ दिली नाहींत. त्याच्या इलाख्यांतील ठाणीं आणि किल्ले यांचा बंदोबस्त राखण्याचा तो एकच उपाय होता. नारायणदेव हा या भागांतील प्रमुख जमीनदार होता. तो बादशाहाचा ताबेदार होता. त्याचा मुलगा धर्मदेव याला त्याच्या बापाची मन्सब मिळावी. धर्म देवाचा भाऊ बसवंतसिंग हा बारा वर्षांचा आहे. त्याला त्याची पूर्वीची मन्सब बहाल ठेवावी.

धर्मदेवच्या जमीनदारीला लागून गुल्शनाबाद आणि वणी दिंडोरी हे परगणे आहेत. त्याच्या पथकाच्या सरंजामासाठी या परगण्यांतून त्याला जहागिरी देण्यात याव्या. म्हणजे त्याच्या फौजेचा सरंजाम कायम राहील आणि त्याच्या जमीनदारीत अंदाधुंदी माजणार नाहीं. नाहींतर जहागीरहि नाहीं आणि मन्सबहि नाहीं अशा स्थितीत बंडखोर कोळी मराठ्यांना जाऊन मिळायचे आणि आपल्या वर उल्लेखिलेल्या किल्ल्यावर धाड यावयाची.

नारायणदेव याला बऱ्याच दिवसांपासून जहागीर नव्हती. त्याला बरेच कर्ज होते.

असीर सत्या हा किल्ला फत्ते झाल्यावर हुजुरांनीं फर्मान काढून दहा हजार रुपये रोख आणि एक हत्ती बक्षीस देण्याचा हुकुम केला होता. अद्यापपर्यंत त्या वस्तू मिळाल्या नाहींत. फर्मान प्रमाणें रुपये आणि हत्ती धर्मदेवकडे पाठविण्यांत याव्रीं म्हणजे त्याला जहागीर मिळेपर्यंत त्याची खर्चाची कुचंबणूक होणार नाहीं. त्याच्या नांवे फर्मान आणि खिलतीचा पोशाक हीं रवाना करण्यात यावी म्हणजे तो आणि त्याची जमात ही मनःपूर्वक सरकारी कामगिरी पार पाडू शकतील.

— अपूर्ण



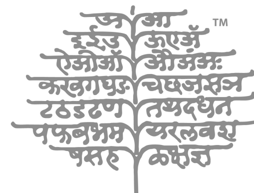


डॉ. अ. ना. देशपांडे

पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र –
उषःकाल (उत्तरार्ध)

अॅरिस्टॉफेन्स

शोकान्तिकेतून जीवनाचे भीषण दर्शन होई; त्याचा जणू ताण कमी करण्याकरिता त्याच इ. स. पू. ५ व्या शतकात अरिस्टॉफेन्सची विनोदिका पुढे सरसावली. अरिस्टॉफेन्सने आपल्या विनोदिकांतून अशी एक सनातन तक्रार केली आहे की सगळे चांगले कवी जुन्या काळी होऊन गेले; सांप्रत जे आहेत ते फार सामान्य आहेत. कोणत्याही काळातल्या रसिकांची ही ठरलेली तक्रार आहे; आणि कोणत्याही काळातल्या कवीचीही अशीच रसिकांबद्दलचीही तक्रार ठरलेली आहे. आठवा : " महाराष्ट्र कविपरंपरा । खंड न पडला तिला जरा । उणीव रसिकांचीच परी । आज भासते खरोखरी ॥ " असे दिसते की साहित्यात तेच ते रागलोभ, त्याच त्या आवडीनिवडी, त्याच त्या सत्प्रवृत्ती आणि अपप्रवृत्ती पुन्हा पुन्हा प्रकट झालेल्या आहेत. कुचेष्टेने प्रतिष्ठा मिळविण्याची अपप्रवृत्ती हीही अशीच साहित्यातली एक सार्वत्रिक, सार्वकालिक प्रवृत्ती आहे. अरिस्टॉफेन्सच्या नाटकांतून या अपप्रवृत्तीने चांगलाच धुडगूस घातलेला आहे. विनोदाची प्रवृत्ती ही कधीही स्वच्छ, सभ्य, शुद्ध, सुसंस्कृत, निर्मळ, निर्मत्सर, निरुपद्रवी अशा पातळीवर फार काळ स्थिर राहू शकत नाही; ती पाहता पाहता अभद्र, बीभत्स, असभ्य, अनैतिक रूप धारण करते असा अनुभव आहे. या अनुभवाचा धगधगता निखारा म्हणजे अरिस्टॉफेन्सच्या विनोदिका. परंपरेवर प्रहार करणाऱ्या आणि ग्रीक शोकान्तिकेला आदर्शवादाच्या पातळीवरून वास्तववादाच्या पातळीवर आणणाऱ्या युरीपीडिजबद्दल त्याने आपल्या मनात अखंड दंश बाळगलेला. हा दंश आपल्या सगळ्या बीभत्स साजशृंगारासह त्याच्या विनोदिकांत अवतरलेला आहे. ' फ्रॉग्स ' नावाच्या विनोदिकेत मात्र या दंशात थोडा चांगला अंश निघालेला आहे. शिवी देता देता एक सुमंगल ओवी तोंडातून बाहेर पडून गेली आहे. एस्चिलिस आणि युरीपिडीज या दोघात श्रेष्ठ नाटककार कोण ? असा प्रश्न या विनोदिकेत उपस्थित करण्यात आला आहे. त्याचे उत्तर शोधण्यासाठी दोन कसोट्या लावलेल्या आहेत. साहित्यशास्त्रीय विचारांच्या दृष्टीने, विशिष्ट साहित्यकृतीच्या श्रेष्ठतेचा निकष ठरविण्याच्या दृष्टीने, या कसोट्या महत्त्वाच्या आहेत. त्या अशा : (१) त्या कृतीत कलाकौशल्य कितपत आहे ? रचनासौंदर्याच्या दृष्टीने ती कितपत सरस आहे ? (२) लोकांना नागरिकत्वाचे योग्य वळण लावण्याच्या दृष्टीने तीत उपकारक असा बोध कितपत आहे ? या कसोट्या लावल्यावर नाट्यतंत्रकौशल्याच्या बाबतीत युरीपिडीजचे नाट्यलेखन वरचढ ठरले; पण त्याच्या शिकवणीमुळे लोकजीवनात नैतिक अराजक माजले. लोक स्वतंत्र विचार करू लागले; पण स्वतंत्र विचार म्हणजे स्वार्थाचा विचार, असा लोकांनी स्वातंत्र्याचा सोयीस्कर अर्थ लावला. धूर्तपणा हा सद्गुण झाला. लहानांनी वडिलांची आज्ञा मोडली, बंडखोरी केली की त्याची वाहवा होऊ लागली. प्रत्यक्ष कार्यतत्परतेऐवजी चर्चा, वादविवाद असल्या तोंडाळ उपक्रमांचा सुळसुळाट झाला. वावदूकपणाची प्रतिष्ठा वाढली. देशाचे नैतिक बळ खच्ची होऊ लागले. एस्चिलीसची नाटके नाट्यगुणांच्या दृष्टीने त्या तोलाची नसतील; पण राष्ट्राचे सामर्थ्य वाढविण्यास उपकारक ठरणाऱ्या ज्या गुणविशेषांचा होमरने आपल्या महाकाव्यातून गौरव केलेला आहे त्याच गुणांचा एस्चिलीसने आपल्या नाटकातून पुरस्कार केला. समाजोपयोगी सद्गुणांचे संस्कार करणे हेच श्रेष्ठ कवीचे कार्य आहे. लहान मुलांना शिक्षक शिकवितो आणि प्रौढांना कवी शिकवितो हे तत्त्व ' फ्रॉग्स ' मधील



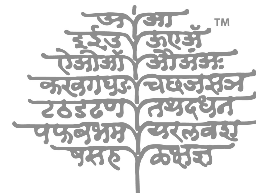


एस्चिलीस आणि युरोपिडीज यांच्या संवादातून निष्पन्न झालेले दाखविले आहे. कलेत, काव्यात जीवनाचे उन्नयन घडवून आणण्याची शक्ती आहे, या श्रद्धेचा स्रोत ग्रीकांच्या विचारधारेत फार फार प्राचीन कालापासून वाहात आलेला आहे. आर्फ्यूजचे संगीत ऐकून जंगली माणसे आणि जनावरे सुसंस्कृत झाली आणि एम्फिअनने आपल्या काव्यगायनाने दगडाना मुग्ध करून त्यांची भिंत उभारली, ही समजूत या श्रद्धेतूनच उत्पन्न झालेली आहे. तात्पर्य काय की कवी, कलावंत हा लोकांचा शिक्षक असतो, शाश्वत अशा नैतिक मूल्यांच्या सफलतेच्या अपेक्षेच्या अनुषंगाने तो लोकजीवनाला योग्य ते वळण लावीत असतो, हे मत ' फ्रॉग्स ' मधून मांडलेले आहे. साहित्यशास्त्राच्या दृष्टीने या नाटकात आणली एक महत्वाचा सिद्धान्त सूचित केलेला आहे. एस्चिलीस आणि युरीपिडीज या दोघात श्रेष्ठ कोण ? यासंबंधीचा निर्णय त्या नाटकातील बॅकसला घ्यावयाचा असतो. निर्णय घेताना तो रचनासौष्ठवाचा निकष दूर सारतो, बोधदातृत्वाचा बाजूला ठेवतो आणि शेवटी एस्चिलीस हा श्रेष्ठ आहे, कारण तशी माझ्या रसिकान्तःकरणाची साक्ष आहे असे तो म्हणतो. तो आपल्या ' मानससाक्षात्कारात्मक प्रतीती ' ला प्रमाण मानतो. कोणत्याही ललितवाङ्मयकृतीची योग्यता ही तिच्यासंबंधी सहृदयाच्या होणाऱ्या प्रामाणिक व स्वयंस्फूर्त प्रतिक्रियेवरून ठरविली जावी असे येथे अरिस्टॉफेन्सला सुचवावयाचे आहे. अभिनव गुप्ताचेही म्हणणे जवळजवळ असेच आहे ना ? सहृदय हाच काव्यास्वादाचा खरा अधिकारी आहे– ' अधिकारी चात्र विमलप्रतिभावशाली सहृदयः " - असेच त्याने म्हटलेले आहे ना ? अरिस्टॉफेन्सच्या अंगच्या एका गुणाचा येथे उल्लेख करणे आवश्यक आहे. तसा तो चेष्टाबहल आहे; चेष्टा करताना त्याने अनेकदा मर्यादातिक्रमण केलेले आहे; पण त्याच्याजवळ रसप्रतीतीचे, सौंदर्यास्वादाचे सामर्थ्य अव्वल दर्जाचे आणि उदंड प्रमाणात आहे. काव्यकृतींचे किंवा नाट्यकृतींचे म्हणजे कोणत्याही दोन ललितवाङ्मय कृतींचे साधार तुलनात्मक परीक्षण कसे करावे याचा उत्तम आदर्श त्याने आपल्या ' फ्रॉग्स ' मधून मांडून ठेवलेला आहे.

अरिस्टॉफेन्सच्या एका विनोदिकेत स्त्रिया एकत्र जमून युरीपिडीजचा निषेध करावयाचे ठरवितात. युरीपिडीजचे समर्थन करण्यासाठी त्या सभेत अगॅथॉन जातो. पण स्त्रीचा वेष करून जातो. त्यावेळी तो अगॅथॉन म्हणतो; " माझ्या विचारांशी जुळणारा पोषाख मी केलेला आहे. कवीला जे विचार मांडावयाचे असतील त्या विचारांशी सुसंवादी असे वळण त्याने आपल्या वर्तनाला लावले पाहिजे. त्याला स्त्रियांवर नाटक लिहावयाचे असेल तर त्याच्या शरीराला स्त्रियांचे आविर्भाव साधले पाहिजेत. आपल्याजवळ जे मूळचे नसेल ते, अनुकृती आपल्याला प्राप्त करून देते. " स्त्रीवर नाटक लिहण्याचे म्हणजे स्त्रीसारखे वागले जगले पाहिजे हा जो यातला विचार काहीसा गमतीचा वाटण्यासारखा आहे पण त्यातून अनुकृतीच्या महत्वाचा साहित्यशास्त्रीय सिद्धान्त सूचित केलेला आहे. अरिस्टॉफेन्सने येथे अनुकृती (मूळ ग्रीक शब्द मिमेसिस mimesis) वापरलेला आहे. ज्या वस्तूचे वा व्यक्तीचे वर्णन करावयाचे असेल त्याच्याशी कल्पनेच्या साहाय्याने समरस होता आले पाहिजे हा जो यातला ध्वनी, तोच अनुकृतीच्या सिद्धान्ताचा गाभा आहे. तात्पर्य काय की अरिस्टॉटलच्या पुष्कळच आधी अनुकृतीचा विचार ग्रीक मनात चांगलाच रुजलेला आहे.

अरिस्टॉफेन्स हा चेष्टेच्या सुखावह गादीवर लोळलेला आहे, पण त्यातही जीवनातल्या दुःखाचा काटा त्याला बोचलेला आहे. त्याच्या ' बर्डस् ' नावाच्या विनोदिकेतील पक्षी माणसाना उद्देशून काय म्हणताहेत ते पाहा :

> अरे, माणसांच्या लेकरांनो,
> तुमचे आयुष्य
> अगदीच छोटे आहे.
> दुःखाच्या दैनंदिन आघातांमुळे
> तुम्हाला वाटते
> ते खूपच मोठे आहे.
> तुम्ही उघडे नागडे आहात
> निराश्रित आहात
> पंखविहीन आहात
> दुबळे आणि भांडखोर आहात
> मातीचे रोगट पुतळे तुम्ही
> सदैव संकटग्रस्त आहात





आम्ही पक्षी
स्वतंत्र आणि सार्वभौम आहोत
अंतराळाचे आम्ही
नामवंत आणि अनश्वर
स्वामी आहोत
तुमचे दुःखाचे आणि दारिद्र्याचे
काळजीचे आणि संघर्षाचे
दुर्दैवी जीवन
आम्ही उंचावरून
डोळ्यात कणव आणून
कीव वाटून
पाहात आहोत.

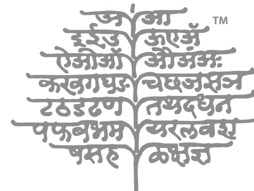
—हे वाचले म्हणजे मग पुन्हा पिंडारचीही आठवण होते आणि मानवीजीवनात शाश्वत सुख कधीही मिळणे शक्य नाही याची त्यालाही जाणीव होती हे लक्षात येते. तो म्हणाला होता—

माणसाचे आयुष्य
हा जणू एक दिवस आहे
माणसाजवळ कोणते सामर्थ्य आहे ?
माणसाजवळ कोणते सामर्थ्य नाही ?
माणूस म्हणजे
स्वप्नातली केवळ एक सावली आहे
पण जेव्हा ईश्वर
आपल्या कृपेचा प्रकाश पाठवितो
तेव्हा सगळी पृथ्वी
चकाकून उजळून निघते
आणि मग माणसाचे जीवन
मधासारखे गोड आणि मधुर
होऊन जाते.

— असो. अरिस्टॉफेन्सच्याही आधी विनोदाच्या माध्यमातून साहित्यसमीक्षा झालेली आहे. विडंबन ही साहित्यसमीक्षेचीही एक पद्धती होऊ शकते, तिच्या साहाय्याने अभिप्राय व्यक्त करता येतो. विडंबनात रसिकाची प्रतिक्रियाच व्यक्त झालेली असते. या प्रतिक्रियेच्या मुळाशी आवड असते की नावड ? पसंती असते की नापसंती ? रसास्वादबुद्धी असते की तिरस्कारबुद्धी ? 'मार्गाइटस्' आणि 'दि वार ऑफ फ्रॉग्स ॲन्ड दि माइस' ही होमरच्या महाकाव्याची विडंबने आहेत. सोफोक्लीजने आपल्या एका नाटकातून एकदा एस्चिलीसच्या शैलीचे विडंबनात्मक अनुकरण केलेले आहे. फेरोक्रेटसने हेसिऑडच्या काही ओळी उद्धृत करून त्यांची नक्कल करून दाखविलेली आहे. विडंबनाद्वारे अभिप्राय व्यक्त करणे हा सकृत्‌दर्शनी वाटतो तितका समीक्षेचा सोपा प्रकार नाही. ज्याचे विडंबन करावयाचे असते त्याचे चांगले मार्मिक ज्ञान असल्याखेरीज आणि त्या ज्ञानाला रसपूर्ण सहानुभूतीची जोड असल्याखेरीज विडंबनाचा पाक नीट साधत नाही. विडंबनात्मक समीक्षेचे आकर्षण सर्वकाळी सर्व देशात प्रकट झालेले आहे. आचार्य प्र. के. अत्रे यांचा 'झेंडूची फुले' हा कवितासंग्रह या विडंबनात्मक समीक्षेचे एक उदाहरण आहे. केवळ दोषस्थळांचा दुष्ट बुद्धीने केलेला निर्दय उपहास असे या विडंबनात्मक समीक्षेला स्वरूप प्राप्त न होता तिच्या विभ्रमात लोकशिक्षणदृष्टीशी सुसंगत असे नागर संस्कार प्रकट होणे आवश्यक आहे.

तत्त्वज्ञान आणि काव्य

कविता, कला ही आत्मरंजक आणि लोकरंजक असावी की आत्मोद्धारक आणि लोकोद्धारक असावी हा साहित्यशास्त्रातला, सौंदर्यशास्त्रातला फार महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कविता, कला ही जर केवळ रंजनवादी असेल, पलायनवादी असेल, जीवनातील गंभीर समस्यांचे विस्मरण पाडणारी अफू असेल तर जीवनाचे नियमन करणाऱ्या मूल्यश्रेणीत तिचे स्थान फारच खालचे ठेवावे लागणार आहे. ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायात गणेशावर शब्दब्रह्माचे रूपक करिताना उपनिषदांना म्हणजेच अध्यात्मज्ञानाला सर्वश्रेष्ठ स्थान दिलेले आहे; आणि काव्यनाटकांना गौण लेखिलेले आहे. हे मूल्यनिर्धारण सर्वथैव योग्यच आहे. नैतिक, आध्यात्मिक दृष्टीला महत्व देऊन होमरच्या काव्याची समीक्षा अरिस्टॉफेन्सच्याही आधी म्हणजे इ. स. पू. सहाव्या शतकात झालेली आहे. माणसाच्या जीवनात जे दुर्गुण लज्जास्पद आणि अपमानास्पद वाटतील ते दुर्गुण होमरने देवतांच्या माथी मारलेले आहेत असे म्हणून झेनोफेनिज ह्या विलक्षण व्यक्तिमत्त्वाच्या तत्त्वज्ञाने होमरचा अधिक्षेप केलेला आहे. देवतांचे विकृत चित्रण केल्याबद्दल होमर मृत्यूनंतर नक्कीच नरकात गेला असेल अशी पायथॅगोरसने त्याच्यासंबंधी अभद्र भाषा वापर-





लेली आहे. हेरॅक्लिटस म्हणतो की होमर हा अज्ञानी आहे. जीवनातून संघर्ष नष्ट व्हावा अशी होमरने आपल्या काव्यातून प्रार्थना केलेली आहे. जीवन हे संघर्षमय, द्वंद्वमय आहे. या संघर्षमयतेतच, या द्वंद्वात्मकतेतच जीवनाची एकता आहे, असा सिद्धान्त मांडणाऱ्या हेरॅक्लिटसला होमरची ती प्रार्थना अज्ञानमूलक वाटावी हे स्वाभाविक आहे. थिअजनिस आणि अनॅक्सोगोरस या तत्त्वचिंतकांनी मात्र होमरवर प्रहार केलेला नाही. त्याच्या काव्याचा त्यांनी तत्त्वदृष्टीने रूपकात्मक अर्थ लावून दाखविला. होमरच्या काव्यातील रूपकात्मकतेच्या आड महत्वाचे नैतिक आणि शास्त्रीय सिद्धांत कसे दडलेले आहेत हे त्यांनी निदर्शनास आणून दिले. त्याच्या काव्यात ज्या देवता आहेत, जे वीर आहेत त्यांच्या वरवरच्या नामरूपांपुरतीच आपली आकलनदृष्टी मर्यादित ठेवू नका; जरा खोल जा; म्हणजे दिसेल की त्या देवता, ते वीर विशिष्ट गुणांचे, विशिष्ट नैसर्गिक शक्तींचे प्रतिनिधित्व करीत आहेत. त्या काव्यात जो संघर्ष आहे. त्याचे स्थूल स्वरूप हे अंतिम सत्य समजू नका; हे लक्षात घ्या की तो संघर्ष हा वस्तुतः सद्‌गुण आणि दुर्गुण यांच्यातला संघर्ष आहे; निसर्गातल्या विरोधी तत्त्वांचा संघर्ष आहे. ही रूपकदृष्टीची परंपरा पुढे अनॅक्झीमँडर, स्टेसिमब्रोटस आणि आयॉन यांनी पुढे चालविली. रूपकदृष्टी ही साहित्यसमीक्षेत प्रतिष्ठा पावलेली एक प्रवृत्ती आहे. ही दृष्टि अनेकदा प्राचीन कथांचा तर्कसंगत अर्थ लावण्यासाठी वापरण्यात आली आहे. ऋग्वेदातील कथांवरचा रूपकात्मक साज स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न झालेला आहे. महाभारतातील मुख्य कथेकडे महात्मा गांधी हे रूपकात्मक दृष्टीने पाहात असत हे प्रसिद्धच आहे. ही दृष्टी प्राचीनापुरतीच मर्यादित नाही हे उघड आहे. आधुनिकांनाही तिचे आकर्षण आहे. कविवर्य तांब्यांची नववधू ही समीक्षकांना रूपकात्मकतेने नटलेली दिसली आहे. साहित्यसमीक्षेतल्या या दृष्टीचे अन्योक्तिवाद असे नामकरण करणे शक्य आहे.

गार्जियस

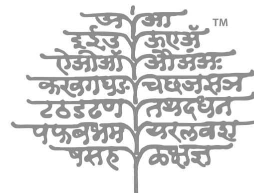
प्लेटोपूर्व साहित्यशास्त्रात 'दी एनकोमिअम ऑफ हेलेन' आणि 'दी डिफेन्स ऑफ पॅलमेडीज' यांचा कर्ता जो गार्जियस, त्याच्या विचारांना बरेच महत्व देण्यात आले आहे. तो म्हणतो– वाणी, मग ती गद्यरूप धारण करो की पद्यरूप धारण करो, ही एक प्रभावी शक्ती आहे. ती माणसाला निर्भय बनविते; दुःखमुक्त करते, आनंद देते आणि त्याच्यातला आत्मविश्वास जागृत करते. वाणी छंदोबद्ध झाली की ती कविता होते. कविता झाली की तिच्या प्रभावाचे स्वरूप बदलते. ती श्रोत्यांच्या मनांत थरकापविणारे भय, अश्रुरूपात परिणत होणारी करुणा आणि सहानुभूतीबद्दल उत्कंठा उत्पन्न करते. तो पुढे म्हणतो, उत्स्फूर्त कविता ही आनंददायिनी आणि दुःखविनाशिनी असते. ती श्रोत्याला मुग्ध करते; त्याचे मतपरिवर्तन घडवून आणते. ती आपल्या मायेने श्रोत्यांच्या अंतरात्म्याचे स्वरूपच बदलवून टाकते. रूढ समजुतीप्रमाणे आनंद देणे हे कलेचे, कवितेचे कार्य; भावनेशी संबंधित; आणि मतपरिवर्तन घडवून आणणे हे वक्तृत्वाचे गद्यलेखनाचे कार्य-बुद्धीशी विचारशक्तीशी संबंधित. गार्जियसने येथे मांडलेल्या काव्यप्रयोजनात या दोन्ही कार्यांचा संयोग झालेला आहे. त्याने शोकांतिकेच्या स्वरूपासंबंधी केलेल्या विवेचनाचा परिचय करून घेणे आवश्यक आहे. त्याने म्हटले आहे: " शोकान्तिकेत एखादी पौराणिक कथा सांगितलेली असते. त्या कथेच्या अनुषंगाने विविध भावनांचे तेथे चित्रण केलेले असते. जे चित्रित केले आहे ते खरे आहे असा भ्रम उत्पन्न करण्याचा नाटककाराचा प्रयत्न असतो. जो नाटककार असा भ्रम उत्पन्न करू शकतो त्याला शोकांतिकेचे रहस्य समजले आहे असे समजावे; जो असा भ्रम उत्पन्न करीत नाही त्याला ते रहस्य अवगत झालेले नाही असे समजावे. जो श्रोता या भ्रमाला बळी पडत नाही त्याला शोकान्तिकेचा रसास्वाद घेता येत नाही; पण जो बळी पडतो तो शोकांतिकेचा खरा आस्वादक असतो असे समजावे. " गार्जियसच्या या विचारांचे एकत्र चिंतन करून त्याला मान्य होईल अशी शोकान्तिकेची व्याख्या तयार करण्यात आली आहे. ती अशी: " शोकान्तिका हा छंदोबद्ध रचनेचा एक प्रकार. ती श्रोत्यांना मुग्ध करते, तशीच प्रभावितही करते. तीत एखादी कल्पित कथा रंगविलेली असते. कथा कल्पित असली तरी तिचे निवेदन जादूप्रमाणे आकर्षक असते. त्यामुळे श्रोते त्या कल्पिताला खुषीने,

आनंदाने मान्यता देतात. कथेत अनेक व्यक्तींच्या जीवनातल्या घटना-दुर्घटना दाखविलेल्या असतात. त्या पाहून त्या व्यक्तींविषयी श्रोत्यांच्या मनात भय आणि करुणा हे भाव उत्पन्न होतात. " अरिस्टॉटलने पुढे जी शोकान्तिकेची व्याख्या केलेली आहे तिच्यातले विचार हे त्याचेच स्वतःचे खास नसून त्या विचारांचे बीजारोपण ग्रीकांच्या साहित्यशास्त्रीय भूमीत पुष्कळच आधी झालेले आहे; ते विचार ग्रीकांना त्यांच्या वाङ्मयपरंपरेमुळे परिचित राहिलेले आहेत असे गार्जियसच्या काव्यदृष्टीवरून अनुमान काढणे शक्य आहे, आवश्यकही आहे.

वक्तृत्वकलेचा उदय व परिणाम

काव्यकलेप्रमाणे वक्तृत्वकलाही ग्रीसमध्ये खूपच भरभराटली. इ. स. पू. ५१० मध्ये अथेन्समध्ये लोकशाही राजवट सुरू झाली. तिच्यामुळे वक्तृत्वविद्या लोकांना आवश्यक वाटू लागली. तिची वाढ अनिवार्य झाली. सिसिलीमध्ये इ. स. पू. ४७२ मध्ये लोकशाहीला प्रारंभ झाला तेव्हा तेथे प्रथम या विद्येने मूळ धरले. तेथील कोण्या एका कोराक्स नावाच्या व्यक्तीने आणि त्याच्या टिसिअस नावाच्या शिष्याने लोकगरजेचा कानोसा घेऊन वक्तृत्वकलेवर ग्रंथ रचले. लिऑनटिनीचा गार्जियस जेव्हा इ. स. पू. ४२७ मध्ये अथेन्सला आला तेव्हा या विद्येची वेल अथेन्सच्या भूमीत पसरली. गार्जियस आणि थ्रॅसिमॅक्स यांच्या प्रयत्नामुळे या विद्येच्या वाङ्मयीन अंगाच्या पोषणाचा आणि संवर्धनाचा विचार झाला. थ्रॅसिमॅक्सने तर आपले विचार प्रबंधरूपानेही मांडले. कवितेत जी भावनांना आवाहन करण्याची, अंतःकरण जिंकून घेण्याची शक्ती आहे ती वक्तृत्वात आणि पर्यायाने गद्यलेखनात त्याहूनही अधिक प्रमाणात कशी आणता येईल या दिशेने त्यांनी आपल्या प्रयत्नशीलतेची नाव हाकारली. ॲक्रॅगॅसचा एम्पोडोक्लीज हा या वक्तृत्वविद्येच्या बाबतीत गार्जियसचा स्फूर्तिदाता, तसाच मंत्रतंत्रदाता. एम्पोडोक्लीज हा अभिजात वक्ता, अरिस्टॉटल तर म्हणतो की हाच वक्तृत्वविद्येचा पहिला निर्माता. त्याचेच मार्गदर्शन स्वीकारून गार्जियसने गद्यलेखनाला, वक्तृत्वाला कवितेप्रमाणे चित्तवेधक बनविण्याचे शास्त्रच तयार केले. यासाठी त्याने, गद्यलेखन अलंकृत असावे, जे सांगावयाचे ते सरळ न सांगता रूपकाच्या आश्रयाने सांगावे असे सुचविले. थ्रॅसिमॅक्सने मात्र, अर्थाला अनुरूप असे शब्द निवडताना फार काटेकोर असावे, यावर भर दिला. कवितेप्रमाणे गद्यलेखनही लयबद्ध असावे हा, गद्यलेखनाला सौंदर्याचे विधायक वळण लावणारा विचार त्याने पुरस्कारिला.

प्राचीन ग्रीसमधली काव्यकला ही ईश्वरी स्फुरणाचे छत्र डोक्यावर घेऊन लोकशिक्षणाच्या दिशेने प्रवास करीत होती; पण तेथील वक्तृत्वकला मात्र लोकजीवनाचे, नैतिक दृष्ट्या, विघटन करीत होती. ही कला त्यावेळी, इंग्रजीत ज्याना सोफिस्ट म्हणतात त्यांनी जोपासिली; पण त्यांनी तिची जोपासना धंदेवाईक पद्धतीने केली. या सोफिस्टांना आपण वक्तृत्व-विद्या-विक्रेते किंवा नुसते विद्या-विक्रेते म्हणू या. हे विद्याविक्रेते लोकाना वक्तृत्व-विद्येचे पाठ देत; इतरही विषय शिकवीत; पण त्यासाठी भरपूर शुल्क आकारीत. या विक्रेत्यांच्या हातून या कलेचा जो विकास झाला. त्या विकासाच्या वारुळातून कलेकरिता कला या वादाचा विषारी भुजंग बाहेर पडला. एखादे दुखणे जसे व्रणांच्या रूपाने अंगावर उमटते त्याप्रमाणे कलेच्या प्रचाराचे दुष्परिणाम समाजाच्या अंगावर उमटले. या दुष्परिणामांकडे लक्ष वेधण्यासाठीच अरिस्टॉफिन्सला आपल्या 'क्लाउड' नावाच्या विनोदिकेतून या वक्तृत्वविद्येची टिंगल करावी लागली. एक शेतकरी असतो कर्जात बुडालेला, सावकाराच्या तावडीतून मुक्त व्हावयाला उतावीळ झालेला. तो ठरवितो, आपण ही वक्तृत्वविद्या शिकावी आणि तिच्या साहाय्याने न्यायाधीशाला बनवावे. कोर्टात अशी काही तोंडचलाखी करावी की तीमुळे आपल्यावर सावकाराने खोटेच कर्ज दाखविलेले आहे हे न्यायाधीशाला पटावे आणि अशा रीतीने सावकाराच्या जाचातून सुटावे. तो वक्तृत्वविद्येचे काही पाठ गिरवितो, पण हे आपल्याला जमत नाही असे दिसून आल्यावर आपल्या मुलाला ती विद्या शिकण्यास सांगतो. मुलगा विद्येत तरबेज होतो. तिचा त्याला उन्माद चढतो. आपल्या युक्तिवादकौशल्याने बापाच्या जुनाट, बुरसटलेल्या मतांचे खंडन करून बापाचा तो पदोपदी अपमान करतो त्याला मारण्यासाठी त्याच्या अंगावर धावून जातो. कलेच्या उपासनेला सामाजिक परिणामांच्या जाणिवेची





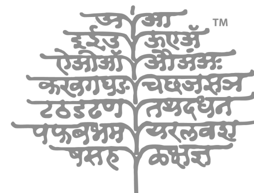
जोड नसली तर तीतून असा भ्रष्टाचाराचा भस्मासुर निर्माण होतो. ते काही असो. एवढे मात्र खरे की वक्तृत्वविद्येच्या उदयामुळे गद्यलेखनकलेचे अनायासे शास्त्र तयार झाले.

प्राचीन ग्रीसमध्ये प्लेटोपूर्व काळात साहित्यशास्त्रीय विचारमंथन पुष्कळच झाले; आणि ते त्याकाळी निबंधप्रबंधरूपाने प्रकटही झाले; पण काळाच्या ओघात त्यातले बरेचसे नष्ट झाले; फार थोडे शिल्लक राहिले. प्राचीन ग्रीक ललित साहित्याच्या बाबतीत जे झाले तेच येथेही झाले. एस्चिलिसच्या नव्वद शोकांतिकांपैकी फक्त सात, सोफोक्लीजच्या एकशे तेरांपैकी फक्त सात आणि युरीपिडिजच्या पंचाहत्तरपैकी फक्त अठराच आज उपलब्ध आहेत. साहित्यशास्त्रीय ग्रंथांची अशीच अवस्था आहे. 'लय आणि संवाद', 'काव्य,' 'शब्दांचे सौंदर्य,' 'मृदू-कठोर वर्ण', 'होमर', 'क्रियापदे', हे आणि आणखी इतर दोन अशा एकूण आठ विषयावर इ. स. पू. पाचव्या शतकात होऊन गेलेल्या डेमॉक्रिटसने ग्रंथ लिहिलेले आहेत; पण ते अनुपलब्ध आहेत. थोर कवी हा ईश्वरी शक्तीने पछाडलेला असतो; तो स्वतः भानावर नसतो, हे डेमॉक्रिटसचे एक मत पुढे होरेसने उद्धृत केलेले आहे. होरेसने डेमॉक्रिटसचे काही ग्रंथ पाहिले असणे शक्य आहे. इ. स. पू. चवथ्या शतकात काव्यावर लिहिणारा क्रीटो, युरीपिडीज आणि अरिस्टॉफेन्स यांच्यावर लिहिणारा प्लेटोचा भाऊ ग्लॉकॉन, महाकाव्यावर लिहिणारा सिम्मिआस, शैलीवर आणि होमरवर लिहिणारा गार्जियसचा आणि सॉक्रेटीसचा शिष्य असलेला ॲन्टी स्थेनीस– ही केवळ नावे ज्ञात आहेत; पण त्याचे ग्रंथकर्तृत्व अजूनही अज्ञात आहे.

पायथॉगोरसची कलादृष्टी

वाङ्मय, काव्य ही एक कला आहे; तेव्हा वाङ्मयाला, काव्याला आधारभूत असलेल्या तत्त्वांचा विचार करिताना, त्यात इतर कलांचाही समावेश होईल, एकंदर सौंदर्यदृष्टीचाही त्यात जाता जाता अभ्यास करता येईल, इतके या विचारांचे क्षितिज वाढवावयाचे आहे. त्या दृष्टीने प्लेटोपूर्व काळातले पायथॉगोरस हे नाव अभिवंदनपूर्वक उल्लेखनीय आहे. सुमारे इ. स. पू. ५८० मध्ये जन्मास आलेला पायथॉगोरस हा एक थोर ग्रीक दार्शनिक. प्राचीन ग्रीसमधल्या एका विचारपरंपरेचा प्रवर्तक. परंपरा तशा मुख्यतः दोन आहेत एक भौतिकतावाद्यांची. सुमारे इ. स. पू. ६४० मध्ये जन्मास आलेला मिलेटसमधला थेल्स हा भौतिकतावाद्यांमधला पहिला विचारवंत. अनॅक्झीमँडर, झेनोफेनीज, प्रोटॅगोरस, हिपॅाक्रिटस, डेमॉक्रीटस, एपीक्युरस, ल्युक्रेटिअस ही या परंपरेतली काही महत्वाची नावे. दुसरी परंपरा परमार्थवाद्यांची. पायथॉगोरस हे यातले पहिले नाव आणि पारमेनाइडीज, हेरॅक्लिटस, प्लेटो, प्लॉटीनस, सेंटपॉल ही या परंपरेतली नंतरची नमस्करणीय नावे. या दोन्ही परंपरा थोड्या फार प्रमाणात सॉक्रेटीस, अरिस्टॉटल व मार्कस ऑरेलियस यांच्या ठिकाणी एकत्र झालेल्या आहेत.

सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने पायथॉगोरसचे आदर्श रूपासंबंधीचे विचार महत्वाचे आहेत. प्रत्येक वस्तू ही एक संख्या आहे, हे त्याने प्रतिपादिलेले एक महत्वाचे तत्व आहे. आकलनाला काहीसे अवघड. एक उदाहरण पाहा. न्याय म्हणजे चार. तराजू आठवा. चार टोके यथास्थित चौकोन झाला तरच गिऱ्हाइकाला न्याय. नुसता तराजू महत्वाचा नाही. दोन्ही पारड्यात समतोल साधला पाहिजे. तराजूचे ते आदर्श रूप. हा संख्यावाद त्याने संगीताला लावला. दोरीचे दोन तुकडे. सारख्या जाडीचे सारखा पीळ असलेले. त्यातला एक दुसऱ्यापेक्षा दुप्पट लांबीचा असेल तर ते तुकडे ओढले असता त्यांतून ऑक्टेव्ह हा आठातला एक सूर निघतो. ताणलेल्या दोरीची लांबी आणि तिचा कंपध्वनी यातला संबंध स्पष्ट करण्यात आला. गुणवत्तेतला कमीजास्तपणा हा शेवटी संख्यात्मक परिणामावर अवलंबून असण्याची शक्यता आहे असा सिद्धान्त मांडण्यात आला. पृथ्वीच्या भोवती कितीतरी ग्रहगोल सतत फिरत आहेत. प्रत्येक गोल पृथ्वीपासून विशिष्ट अंतरावर आहे. प्रत्येकाचा स्वतंत्र वेग आहे. प्रत्येक गोलाच्या या भ्रमणातून, विशिष्ट अंतरामुळे, विशिष्ट वेगामुळे, सतत ध्वनी उत्पन्न होत आहे. ग्रहगोलांचे हे संगीत अखंड सुरू आहे. आपल्या श्रवणशक्तीची संवेदनाक्षमता अपेक्षित स्तरावर पोहोचलेली नसल्यामुळे हे संगीत आपल्या श्रवणसामर्थ्याच्या पलीकडचे आहे. तसा आपल्या अंतरंगातही अनाहत ध्वनी आहे. तो सर्वांना ऐकू येत नाही. ज्याने साधना केली असेल, आपले जीवन नियमबद्ध केले





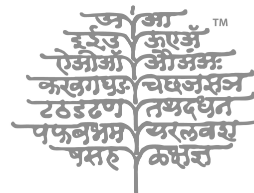
असेल, इंद्रियांवर विजय मिळविला असेल त्याला तो ध्वनी ऐकू येतो. यात कलेचे मर्म आहे. जीवनाची कला बनविण्याचा हा मंत्र आहे. व्यवस्था, प्रमाणबद्धता, संयम या गुणांच्या जोपासनेतच कलेचा उद्भव शक्य आहे. हे गुण नाहीत तेथे नुसता चोळामोळा आहे, जेथे अव्यवस्था आहे, अस्थिरता आहे, अमर्यादा आहे तेथे कलेच्या, जीवनाच्या सफलतेचा संभव अशक्य आहे. आत्मा महत्त्वाचा आहे; शरीर गौण आहे; देह-बुद्धीच्या भोगतृप्तीच्या नादी लागणे अनर्थकारक आहे. नियमबद्धतेतून, संयमातून येणाऱ्या व्यवस्थेमुळेच आत्म-दर्शन शक्य आहे. आदर्श रूप आकारास येण्यासाठी नियमबद्ध राहणे, संयम पाळणे अपरिहार्य आहे. आदर्श रूपाच्या या तत्वज्ञानाचा प्लेटोच्या विचारावर विलक्षण प्रभाव पडलेला आहे. कलेचा आस्वाद, कलेचा अभ्यास हा रसिकाला आदर्शाकडे घेऊन जातो असे सुचवाव-याचे आहे. या विचारसरणीमुळे संगीताला आपोआप नैतिक अधिष्ठान प्राप्त झाले. औषधाच्या सेवनामुळे ज्याप्रमाणे शरीरातील दोष नाहीसे होतात, शरीर व्यवस्थित होते, त्याचप्रमाणे संगीताच्या श्रवणामुळे जीवात्म्याचे दोष दूर होतात, तो शुद्ध होतो असे पायथॅागोरसचे म्हणणे आहे. शोकान्तिकेमुळे शुद्धीकरण होते, हा जो सिद्धान्त पुढे अरिस्टॉटलने मांडला; त्या सिद्धान्ताचा उच्चार कितीतरी आधी करण्याचे श्रेय पायथॅागोरसला आहे.

सिमिलस

प्लेटोपूर्व ग्रीक साहित्यशास्त्रीय विचारांची जी बिछायत आतापर्यंत घातलेली आहे तीत एक शेवटचा सुंदर लोड ठेवावयाचा राहिलेला आहे. इ. स. पू. चवथ्या शतकात सिमिलस नावाचा एक विनोदी कवी होऊन गेला. त्याच्यानंतर आठनऊ शतकांनी होऊन गेलेला जो स्टोबॅास, त्याने या सिमिलसचा एक उतारा उद्धृत केलेला आहे. परिपक्व अशा साहित्यशास्त्रीय विचारांचे सारच जणू या उताऱ्यात मांडलेले आहे. सिमिलसचा कलाबोध असा आहे: "नैसर्गिक प्रतिभा आहे पण रचनासौंदर्याचा विधी माहित नाही; अशा स्थितीत कार्यसिद्धी अशक्य आहे; तेच, रचनेची रीत माहित आहे पण प्रतिभेचे देणे नाही, याही स्थितीत खरे आहे. प्रतिभेचे स्फुरण आणि रचनेच्या रीतीचे अनुसरण हे दोन्ही घटक एकत्र येणे आवश्यक आहे. एवढेही पुरेसे नाही. याशिवाय, अंगीकृत कार्याबद्दल मनापासून प्रेम पाहिजे, त्यासाठी लागणारा अभ्यास सतत चालू ठेवला असला पाहिजे, मुहूर्त शुभ पाहिजे; भरपूर अवकाश पाहिजे आणि जे सांगितले आहे ते योग्य रीतीने सांगितलेले आहे किंवा नाही, काय सांगितले आहे हे समजणारा समर्थ समीक्षकही जवळ असला पाहिजे. यातला एक घटक जरी अस्तित्वात नसेल तर अंगीकृत कार्यात माणसाला यश मिळणे शक्य नाही. नैसर्गिक देणगी, भरपूर इच्छाशक्ती, परि-श्रमशीलता आणि पद्धती– गुणी आणि ज्ञानी कवीच्या ठिकाणी हे गुण एकत्र झालेले असतात."

समारोप

प्राचीन ग्रीसमधल्या प्लेटोपूर्व काळातल्या ग्रीकांची जी साहित्यशास्त्रीय विचारांची कमाई, तिची आपण थोडक्यात त्रोटक स्वरूपात ओळख करून घेतली. संस्कृतीच्या प्राचीनतेचा अभिमान बाळगणारे जगात काही देश आहेत. त्यातले काही प्रमुख देश असे– भारत, चीन, इजिप्त, मेसोपोटेमिया आणि ग्रीस. या-पैकी ज्याचे केवळ साहित्यशास्त्रीयच नव्हे तर इतर शास्त्रांतलेही अत्यंत प्राचीन काळातले विचार मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध आहेत असा फक्त ग्रीस हाच एक देश आहे. प्लेटोपूर्व काळातल्या या प्राचीन ग्रीकांच्या साहित्यदृष्टीचा परिचय करून घेत असताना त्यांच्या जीवनदृष्टीचा एक विशेष लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. प्रमुख प्राचीन ग्रीक कवींच्या जीवनदृष्टीवर निराशावादाचा, नियतिवादाचा, जीवन हे मुख्यतः दुःखमय आहे, त्यातील सुखे ही अस्थिर आणि अशाश्वत आहेत या जाणिवेचा फार मोठा प्रभाव पडलेला आहे हे आपण आतापर्यंत केलेल्या विवेचनात पाहिलेले आहे. त्यावेळच्या ग्रीक जीवनातील अखंड युद्धमयता ही या जीवनदृष्टीला काही अंशी कारणीभूत झाली असावी काय ? त्यांची साहित्यदृष्टी ही त्यांच्या जीवनदृष्टीतूनच उत्पन्न झालेली आहे. एकंदर वाङ्मय-प्रकारात ग्रीकांनी शोकान्तिकेला विशेष महत्त्व दिले आहे. त्यातही पुन्हा भीती आणि करुणा या दोन भावनांवर म्हणजे भयानक आणि करुण या दोन रसांवर त्यांनी विशेष भर दिलेला आहे.





ग्रीकांच्या प्लेटोपूर्व काळातल्या साहित्यशास्त्रीय विचारांची आणि साहित्यनिर्मात्यांची जी माहिती आपण आतापर्यंत पाहिली ती थोडक्यात साररूपाने खालीलप्रमाणे मांडता येण्यासारखी आहे :

१. प्लेटोपूर्व कालातले प्रमुख ग्रीक वाङ्मयनिर्माते आणि वाङ्मय-कलाविवेचक : होमर, हेसिऑड, सॅफो, पिंडार, एस्किलीस, सोफोक्लीज, युरीपीडिज, अरिस्टॉफेन्स, गॉर्जियस आणि पायथॅगोरस.

२. या काळात उदयास आलेले वाङ्मयप्रकार : महाकाव्य, वीणाकाव्य, गौरवगीत, नृत्याच्या साथीवरचे प्रसंगगीत, शोकान्तिका, विनोदिका, विडंबन-काव्य, वाङ्मयीनकृतींची समीक्षा, वाङ्मयतत्त्वचिकित्सा.

३. वाङ्मयनिर्मितीची कारणे : (i) ईश्वरीकृपा (ii) रचनेचा साक्षेप.

४. वाङ्मयाची प्रयोजने : (i) आनंद देणे (ii) लोकशिक्षण (iii) वर्तमान वीरांचा गौरव करणे आणि प्राचीन वीरांचे, त्यांच्या सद्‌गुणांचे स्मरण जिवंत ठेवणे.

५. वाङ्मय हा वाचनाचा विषय नव्हता, श्रवणाचा होता.

६. कवितालेखनातून द्रव्यार्जन होत असे.

७. परंपरा की प्रगती, हा त्यावेळच्या वाङ्मयातला एक प्रमुख संघर्ष.

८. कलानिर्मितीतील अनुकृतीच्या सिद्धान्ताची जाणीव प्रकट झालेली होती.

९. शोकांतिकेमुळे श्रोत्यांच्या मनात भय व करुणा हे भाव उत्पन्न होतात अशी शोकांतिकेच्या स्वरूपासंबंधी त्यावेळची भूमिका होती.

१०. होऊन गेलेले कवी श्रेष्ठ आणि प्रस्तुत काळातले मात्र सामान्य, ही समजूत त्याही काळी प्रचलित होती.

११. विनोदातून साहित्यसमीक्षा–आणि तीही तुलनात्मक स्वरूपाची झालेली आहे.

१२. कलाकृतीच्या श्रेष्ठतानिर्णयाचा अंतिम निकष सहृदयाचे अंतःकरण हा आहे हा सिद्धान्त त्याही काळी मान्य होता.

१३. काव्य आणि तत्त्वज्ञान - यात श्रेष्ठ कोण, हा प्रश्न त्याकाळी धसास लागला होता.

१४. साहित्यसमीक्षेत अन्योक्तिवादाला प्रतिष्ठा होती.

१५. वक्तृत्वकलेच्या विकासाने गद्यलेखनाचे शास्त्र तयार होऊ लागले.

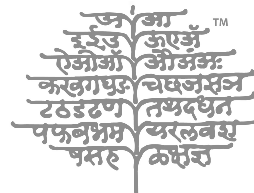
१६. लोकशाहीमुळे वक्तृत्वविद्या व पर्यायाने गद्यलेखनविद्या उदयास आली.

१७. वक्तृत्वकलेच्या अनुषंगाने कलेकरिता कला हा विचार बळावला. कलेच्या सामाजिक परिणामाविषयीची उदासीनता निर्माण झाली.

१८. काव्य हा भ्रम आहे; पण रसिक तो भ्रम स्वीकारतात, गोड करून घेतात आणि त्यातला आनंद तो भ्रम आहे हे माहित असूनही, लुटतात.

१९. व्यवस्था, प्रमाणबद्धता, संयम या कलागुणांवर पायथॅगोरसने लक्ष वेधले.

२०. कलेमुळे रसिकाच्या मनाचे शुद्धीकरण होते हा महत्त्वाचा सिद्धान्त पायथॅगोरसने मांडला.





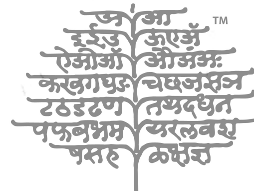
डॉ. र. चिं. वडवे

स्वभाषेच्या सेवेतील एक उपेक्षित अंग

भारतातील ब्रिटिश अधिसत्तेच्या काळात 'देशाची परसत्तेपासून मुक्तता' हाच विचार जनमानसात पक्का व सर्वव्यापी होऊन बसला होता. स्वाभाविकपणेच देशातील संस्कृतीची भाषादी सर्व अंगे राजकारणाच्या भोवती पिंगा घालीत होती. कोणतेही अंग राजकारणाच्या प्रभावापासून अलिप्त राहू शकत नव्हते. तत्कालीन परिस्थितीत हे सर्व क्षम्यच नव्हे तर योग्यही होते याबद्दल वाद घालण्याचे कारण नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर मात्र ही परिस्थिती पालटणे जरूर होते. राष्ट्रातील मानवी जीवन समृद्ध करणाऱ्या सर्वच अंगांना, राजकीय स्वातंत्र्य धोक्यात येणार नाही ही लक्ष्मण-रेषा फक्त नजरेसमोर ठेवून, स्वविकासाबाबत शक्य तितकी स्वतंत्रता मिळण्याची गरज होती, परंतु असे घडलेले दिसत नाही; निदान हव्या तितक्या प्रमाणात तर नाहीच नाही. कित्येक महत्त्वाची अंगे अद्यापीही राजकारणाच्या दास्यशृंखलात जखडलेली दिसतात. देशातील राजकारणाने स्वतःसाठी जितकी स्वतंत्रता घेतली तितकी स्वतंत्रता इतर अंगाच्या विकासासाठी उपलब्ध करून देण्याची कोशीस केली नाही. परिणामी ही अंगे मुडदुसाने पछाडलेल्या शरीराप्रमाणे रोडावलेली दिसतात. देशाचे भवितव्य सर्वांगाने समृद्ध होण्याच्या प्रक्रियेत यायोगे अडथळे उत्पन्न होण्याची व ते खुरटून जाण्याची भीती असल्याने विविध क्षेत्रातील विचारवंतांनी या राजकीय धूळफेक व धुळवडीपासून स्वतःची मुक्ती त्वरित घडवून आणणे ही आजची निकडीची गरज आहे. देशात चालू असलेले राजकारण हे सर्वार्थाने निकोप असते, अथवा राजकारणी व्यक्तींनी वा पक्षांनी ही इतर अंगे राजकारणापासून अलिप्त राखण्याची दक्षता घेतली असती तर तितकीशी चिंता करण्याचे कारण नव्हते. परंतु इतका विवेक दाखविला जात आहे असे म्हणवत नाही. यामुळे बहुतेक सर्वच क्षेत्रात राजकारण्यांच्या द्वारा धूळफेक होऊन मूळ प्रश्नांना बहुतांशी विकृत स्वरूप प्राप्त होते. राजकीयेतर क्षेत्रात विशुद्ध स्वरूपाची विचारसरणी दुर्मिळ होऊन बसते. खरे पहाता आर्थिक क्षेत्रात निकोप आर्थिक सिद्धान्तांना अथवा सामाजिक क्षेत्रांत निकोप समाजविषयक सिद्धांतांना प्राधान्य अशा प्रकारचे धोरण सर्वच क्षेत्रांत आखले जाणे जरूर आहे. हाच विचार भाषेबाबतही रूढ व्हावयास हवा. राजकारणाचा अन्य क्षेत्रांवरील प्रभाव सर्वस्वी टाळणे कठीण असले तरी तो शक्य तितका मर्यादित ठेवून अन्य क्षेत्रांतील विचार व अभ्यास स्वतंत्रपणे होण्याची आवश्यकता लक्षांत घेण्याची वेळ आता निश्चितपणे आली आहे. याकडे दुर्लक्ष झाल्यास राष्ट्राची निकोप पायावर सर्वांगीण उभारणी होणे कठीणच दिसते. सामाजिक जीवन समृद्ध करण्याचे एक महत्त्वाचे साधन जी भाषा तिच्यावरही राजकारणाची ही सासुगिरी मुक्तपणे चालू असल्याने भाषेच्या सेवेसाठी म्हणून करण्यात येणाऱ्या प्रयत्नांच्या मूळ उद्दिष्टालाच खो मिळत असलेला दिसतो; असे मराठीच्या बाबतीत तरी तीव्रतेने जाणवल्यामुळे हा प्रकार सुबुद्ध जनतेच्या निदान नजरेला आणावा या इच्छेमध्येच केवळ या लेखाची प्रेरणा आहे. यातील दृष्टिकोनाशी सर्वच जण सहमत होतील अशी अपेक्षा नाही. हाही एक दृष्टिबिंदू लक्षांत घेण्याजोगा आहे इतके निदान काही विचारवंतांना पटले तरीही लेखाचा उद्देश सफल झाला असे म्हणता येईल.

भाषेच्या सेवेची क्षेत्रे

भाषेच्या सेवेची दोन मुख्य क्षेत्रे कोणाच्याही लक्षात सहज येऊ शकतील. एक क्षेत्र असे की भाषा विचारवहनाच्या दृष्टीने समृद्ध बनविणे. साहित्य, कला, विज्ञान, सामाजिक शास्त्रे, अर्थशास्त्र आदी सर्व क्षेत्रातील अद्ययावत विचार व्यक्त करण्याचे



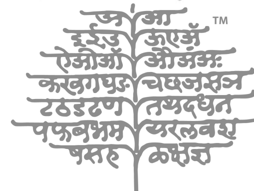


परिपूर्ण सामर्थ्य तिला प्राप्त होईल अशा दिशेने सतत प्रयत्नशील रहाणे, अन्य भाषांच्या घोडदौडीत ती कोणत्याही तऱ्हेने मागे पडणार नाही इतकी गतिशीलता व चैतन्य तिच्यात सतत उत्पन्न होत राहील याची अहर्निश चिंता वहाणे, समाजाच्या आचारविचारांना तिच्या द्वारा सतत उन्नतीचीच दिशा लागेल असा प्रभाव तिच्यात उत्पन्न करणे वगैरे. या प्रकारच्या सेवेसाठी उच्च दर्जाची बुद्धिमत्ता, बौद्धिक कष्ट करण्याचे अपार सामर्थ्य व भाषेच्या सेवेची आत्यंतिक तळमळ या गुणांची जरूर असल्याने हे कार्य समाजातील बुद्धिमान व ध्येयनिष्ठ विचारवंतांनी अंगिकारावयाचे आहे कारण ते करीत असलेल्या कामाच्या कसावर वा मगदुरावरच भाषेची समृद्धता बहुतांशी अवलंबून असते. मात्र सेवेच्या या क्षेत्राबद्दल काहीही विचार व्यक्त करण्याचा या लेखाचा उद्देश नाही.

स्वभाषेच्या सेवेचे दुसरे क्षेत्र म्हणजे या भाषेचा प्रसार अधिकाधिक लोकांपर्यंत नेऊन पोचविणे. यातही दोन भाग करता येतील. जे लोक हीच भाषा बोलतात त्यांना तिच्या समृद्धतेची व तिच्यातील विचार-धनाची वाढत्या प्रमाणात ओळख करून देण्याची कायमची व्यवस्था करणे व अशा प्रकारे त्यांच्यात भाषेच्या सेवेबाबत जागृती सतत वाढती राहील अशी परिस्थिती निर्माण करणे हा प्रसाराचा एक भाग होय. प्रसाराचा दुसरा भाग असा की जे लोक अन्य भाषिक आहेत. त्यांना या भाषेची व तिच्यातील धनाची वाढत्या प्रमाणावर ओळख होत जाईल व अगोदरच ओळख असलेल्या अन्य भाषिकांना तिच्या अधिकाधिक अभ्यासाची व परिचयाची ओढ वाटेल. स्वभाषेचे प्रेम कायम ठेवूनही तिच्याकडे ते वाढत्या प्रमाणात आकर्षित होतील, तिच्याविषयी त्यांच्या मनांत वर्धिष्णु प्रकाराचे प्रेम व अगत्य उत्पन्न होईल व तिचे ज्ञान असणे ही एक अभिमानाची गोष्ट आहे असे त्यांस वाटू लागेल अशा दिशेने प्रयत्न चालू ठेवणे. प्रसाराच्या या दुसऱ्या भागा-बद्दल आपल्या मराठी भाषेची स्थिती काय आहे व तीत मराठी भाषिकांच्या कर्तृत्वाला कोणकोणती क्षेत्रे उपलब्ध आहेत याचा शोध घेणे हा या लेखाचा अगदी मर्यादित असा उद्देश आहे.

प्रसाराच्या या प्रकाराचा विचार करताना एक मुद्दा आवर्जून लक्षात घेतला पाहिजे. तो असा की अन्य भाषिकांत स्वभाषेचा प्रसार राजकीय वर्चस्व अथवा दंडुकेशाहीच्या द्वारे बऱ्याच प्रमाणात होऊ शकतो असे इतिहास सांगतो. या देशात पर्शियन व उर्दू भाषांचा प्रसार मुसलमानांचे राजकीय वर्चस्व व दंडुकेशाहीमुळे झाला. इंग्रजीचाही प्रसार ब्रिटिशांच्या राजकीय स्वामित्वामुळे झाला. पेशवाईच्या काळात उत्तर व दक्षिण भारतांतील काही प्रदेशात मराठी भाषेचा प्रसार मराठ्यांच्या राजकीय वर्चस्वामुळे मुख्यत: घडून आला. सबंध हिंदुस्थानांत इंग्रजी प्रसारत असताही गोव्यात पोर्तुगीज भाषा व पांडिचरीत फ्रेंच भाषा प्रसार पावली याच्या बुडाशींही हीच कारणे आहेत. हे सर्व खरे असले तरी यापुढे मात्र राजकीय सत्तेच्या आधाराने स्वभाषेचा प्रसार करण्याचा काळ इतिहासजमा होत आहे असे समजण्यास हरकत नाही. साम्राज्यशाह्या धडाधड कोसळून पडत असल्याच्या या काळात असा प्रसार होण्यास फारसा वाव राहिला आहे असे वाटत नाही. निदान भारतात तरी नाही. येथे कोणतीही भाषा असा प्रयत्न करीत असल्याचा नुसता संशय येईल तरी अन्य भाषिकात त्याची तीव्र प्रतिक्रिया झाल्याविना रहाणार नाही, देशातील एकतेला सुरुंग लागेल व त्याची परिणती देशविघटनात व्यक्त होईल. गेल्या १०-१५ वर्षाच्या घडामोडींवरून हे कोणाच्याही लक्षात येऊ शकेल. हे सर्व विचारात घेता, स्वभाषेचा प्रसार अन्यभाषिकांत करणे हा तिच्या सेवेचा मार्ग आहे असे ज्यावेळी आपण म्हणतो त्यावेळी तो प्रसार राजकीय वा अन्य वर्चस्वाद्वारा करावा असा अर्थ अप्रत्यक्ष रीतीनेसुद्धा आपल्याला अभिप्रेत असणे अनिष्ट होईल. महाराष्ट्रातील कोणत्याही जबाबदार व्यक्तीच्या डोक्यात असला विचार असेल असे वाटत नाही. म्हणून त्याबद्दल अधिक विवेचनाची येथे जरूर नाही.

प्रसाराचा दुसरा मार्ग असा की भाषेचे वैभव वाढविणे व ती बोलणारांचे अन्य भाषिकांशी संबंध प्रस्थापित करणे किंवा असलेले संबंध अधिकाधिक जिव्हाळ्याचे व प्रेमाचे होतील असे उपाय



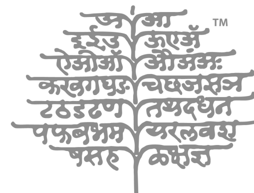


योजणे. या दोन भाषिकांच्या राजकीय वा आर्थिक हितसंबंधात कोणत्याही कारणांनी विरोध उत्पन्न झाला तरीही भाषेच्या प्रसारास कसलाही बाध येणार नाही अशी पूर्ण काळजी घेऊनच त्या हितसंबंधाची चर्चा करणे व ते रक्षिणे हे पथ्य कटाक्षाने पाळले जावयास हवे. यात वैय्यक्तिक हेवादाव्याचा संबंध फारसा नसल्याने हे करणे कठीण जाऊ नये. दोन भाषिकांमधील कटुता टाळण्याची शक्य ती सर्व काळजी घेतली व ती घेतली आहे असे निदान सूज्ञ माणसास सहज पटेल असे वर्तन ठेवले तर यात अशक्य काहीच नाही. हितसंबंधांमधील विरोध हे मधून मधून डोके वर काढतात. ते कायम स्वरूपाचे बहुधा नसतात. भाषिक संबंध मात्र स्थायी स्वरूपाचे असतात. म्हणूनच कधीमधी उत्पन्न होणाऱ्या विरोधाच्या उद्रेकाच्या आहारी जाऊन कायम् स्वरूपाच्या संबंधात बिघाड उत्पन्न होऊ देणे हे अविचारी व अदूरदर्शित्वाचे लक्षण ठरेल. या योगे इतकेच होईल की आपली भाषा जाणणाऱ्या अन्य भाषिकांची संख्या उत्तरोत्तर घटत जाईल व हे दोन भाषिक घटक एकमेकांपासून कायमचे दुरावले जातील. असे होणे हे त्या त्या भाषिक गटांना तर अनिष्ट आहेच, शिवाय देशाची एकात्मता टिकविण्याच्या दृष्टीनेही ते विघातक आहे. म्हणून तात्कालिक हितसंबंधांतील विरोधामुळे भावनेच्या आहारी जाऊन भाषेसारख्या स्थायी स्वरूपाच्या हितसंबंधाची मोडतोड होण्यास बुद्ध्या वा अबुद्ध्या वाव देणे निश्चयाने टाळले पाहिजे. नाहीतर स्वभाषेची सेवा घडण्याऐवजी तिच्या प्रसाराला नख लावण्याच्या पापाचे मात्र आपण धनी होऊ.

स्वभाषेच्या सेवेचा याहून वेगळा एक प्रकार म्हणजे अन्य एक वा अनेक भाषांवर प्रभुत्व मिळविणे. सकृद्दर्शनी हा विरोधाभास वाटतो परंतु थोडयाच विचाराअंती तो तसा नाही हे लक्षात येऊ शकेल. भूतलावरील कोणत्याही ठिकाणची वार्ता अन्य कोणत्याही ठिकाणी केवळ काही मिनिटात किंबहुना सेकंदात पोचू शकणाऱ्या या काळात भाषेचे काल्पनिक सोवळेपण टिकविण्याचा विचार करंटेपणाचाच होय. आसपासच्या भाषांचा व त्यांतील विचारसंपदेचा प्रभाव आपल्या भाषेवर सतत होत राहणार व परस्परातील संबंधही उत्तरोत्तर निकट होत जाणार हे निर्विवाद होय. अशा स्थितीत त्या त्या भाषा जाणणाऱ्यांची संख्या आपल्या समाजात वाढती असली पाहिजे. इतर भाषिकाचे म्हणणे, त्यांचे साहित्य कला वगैरेंची माहिती त्यांच्या ग्रंथ वा अन्य प्रकाशनातून आपल्याला प्रत्यक्षतः मिळविता आली पाहिजे व आपली त्यांना देता आली पाहिजे. या योगे आपल्याला स्वभाषा अधिकाधिक समृद्ध करता येईल. इतर भाषांतील विचार-धन, शब्द-प्रयोग, नव्या नव्या कल्पना स्वभाषिकांसाठी उपलब्ध करून देता येतील व एकंदरीने आपल्या भाषेच्या घोडदौडीचा वेग वाढविता येईल. तसेच इतर भाषांच्या घोडदौडीच्या वेगासही हातभार लावता येईल. तात्पर्य असे की इतर भाषांवरील प्रभुत्व स्वभाषेच्या प्रगतीचे एक महत्त्वाचे साधन आहे.

वरील सर्व विवेचन नीट लक्षात घेऊन मराठी भाषेची सध्या काय स्थिती आहे, आपण या स्वभाषेचा प्रसार करण्याचे कर्तव्य किती प्रमाणात पार पाडीत आहोत व या बाबतीत आणखी काय करता येण्यासारखे आहे या प्रश्नांकडे वळू.

महाराष्ट्राच्या सीमांवरील मुख्य भाषा चार. त्या म्हणजे तेलगू (आंध्र), हिंदी (उत्तर प्रदेश), गुजराथी व कानडी. पैकी पहिल्या दोन भाषा बोलणारांशी महाराष्ट्राचे आजपावेतो तीव्र स्वरूपाचे कोणतेही मतभेद झालेले दिसून आले नाहीत. हिंदी भाषिकांच्या बाबतीत काही किरकोळ मतभेद कानावर येतात परंतु ते क्षुल्लक स्वरूपाचे असल्याने त्यांचा विचार येथे करण्याची जरूर नाही. राहिल्या गुजराथी व कानडी भाषा. या दोघींशीही मराठीचे संबंध सुमारे तीस चाळीस वर्षांपूर्वीपर्यंत प्रेमाचे व जिव्हाळ्याचे होते. थोडेसे पुढे जाऊन असेही म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही की, वेगवेगळ्या कारणांसाठी का होईना परंतु या दोन भाषाभगिनी मराठीला वडीलकीचा मान देत असत व मराठीही त्या दोघींना धाकटया बहिणी मानून स्वतःची वडीलकीची जबाबदारी पार पाडीत असे. एकाच विशाल मुंबई प्रान्तांत अनेक वर्षेपर्यंत या तीन भाषिक

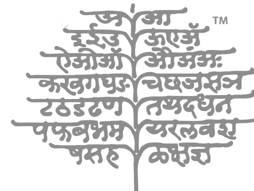




प्रदेशांचे अस्तित्व, एकाहून एक वरचढ अशा थोर पुरुषांची महाराष्ट्रांतील १९२० पर्यंतची परंपरा, महाराष्ट्राचे भौगोलिक दृष्टया गुजराथ व कर्नाटक यांच्या मधील स्थान व शिक्षणाच्या क्षेत्रात तत्कालीन महाराष्ट्राने मारलेली आघाडी या व अशा विविध कारणांमुळे मराठीची ही वडिलकी टिकली व खुषीने मानली गेली. गेल्या ३०।४० वर्षांत मात्र यांत हळू हळू बिघाड होत गेला व त्याचे मुख्य कारण म्हणजे देशातील राजकारण. राजकारणात प्रांतीय स्वायत्ततेच्या बीजाला अंकुर फुटू लागल्यावर या तीन भगिनींमध्ये प्रथम मतभेद व नंतर हाणामारी सुरू झाली व तिला दिवसेंदिवस तीव्र स्वरूप येत चालले. सर्वच भगिनी सज्ञानतेच्या पायरीला पोचल्यावर वेगवेगळे संसार थाटण्यासाठी धडपडू लागल्या व शेवटी परस्परांपासून वेगळ्या झाल्याही. यात काही वाईट झाले असे म्हणण्यास कोणतेही कारण दिसत नाही. मात्र भाऊ भाऊ विभक्त होताना ज्याप्रमाणे किरकोळ बाबीवरूनही माथी भडकावून घेऊन कलहाच्या आहारी जातात त्याप्रमाणेच अमुक प्रदेश खेडे वा शहर कोणाचे यावरून या भाषाभगिनींत कलह सुरू झाले. व शासनाच्या अनिश्चय व अकार्यक्षमता या दुर्गुणांमुळे हे कलह रस्त्यावर सोडविण्याइतकी मजल येऊन ठेपली. जेथे पदार्पण करू ते स्वार्थापायी नासून टाकू अशा विचारसरणीच्या राजकारण धुरंधरांनी भाषाभगिनीं मधील जिव्हाळ्याला आपल्या स्वार्थाखातर सुरुंग लावला. या सुरुंगाचेच धक्के आपण अनुभवीत आहोत. नुसत्या धक्क्यांवरच हे गाडे थांबलेले दिसत नाही. सुरुंगाच्या स्फोटांमुळे जोराने बाहेर फेकलेले ते दगड कचाटयात सांपडेल त्याचा कपाळमोक्ष करीत सुटले आहेत व यामुळे या भगिनी आता परस्परांचे मुखावलोकनही न करण्याची प्रतिज्ञा करून बसतात की काय अशी भीती उत्पन्न होऊ घातली आहे. राजकीयेतर क्षेत्रातील विचारवंतांनी या राजकीय धुळवडीच्या आहारी न जाता डोके शान्त ठेवून जिव्हाळ्याचे संबंध टिकवून धरण्याचे वा वृद्धिंगत करण्याचे निश्चयाने ठरविले व त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष कृतीला हात घातला तर व तरच या आपत्तींतून भाषाभगिनींना वेगवेगळ्या का होईना पण भगिनी म्हणून राहण्यास योग्य ते वातावरण निर्माण होऊ शकेल. नाहून देशांत विघटनात्मक प्रवृत्ति बळावणे व त्यायोगे देश अराजकतेच्या मार्गाने अधोगतीला जाणे अटळ दिसते. ही आपत्ती ओढवल्यानंतर धावाधाव करून थातुरमातुर उपाययोजना करण्याऐवजी राजकीयेतर क्षेत्रातील विचारवंतांनी व समाजधुरीणांनी विचारपूर्वक योजना आखून ती मुळात उत्पन्नच होणार नाही या दृष्टीने प्रयत्नास लागणे योग्य होईल. तहान लागल्यावर विहीर खोदण्यासाठी जमिनीच्या शोधास लागणे यांत शहाणपणा नाही. आता गुजराथी व कानडी भाषांबाबत वेगवेगळा विचार करू.

गुजराथी

महाराष्ट्रात स्थायिक झालेल्या गुजराथी समाजात मराठी जाणणारी मंडळी बरीच असली तरी गुजराथेत रहाणाऱ्या गुजराथ्याना अगदी सीमेवरील गुजराथ्यांना सुद्धा मराठी फारसे येत नाही. पूर्वी त्यांच्या मनात मराठी भाषा व भाषिकांबद्दल आदराची भावना तरी होती आता तर तीही दिसून येत नाही, असलाच तर उलट प्रकार आहे. याचे एकदोन प्रसंग नमुन्यादाखल पहाण्यासारखे आहेत. मुंबईबद्दल जेव्हा वाद चालू होता त्यावेळी महाराष्ट्र साहित्य संमेलन अहमदाबादला भरविण्यात आले असता तेथील गुजराथी समाजाने व साहित्यिकांनी त्यावर संपूर्ण बहिष्कार टाकला होता व मराठी माझी आई असली तर गुजराथी माझी मावशी आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्री. वि. द. घाटे या संमेलनाध्यक्षांनी याबद्दल प्रकट खेदही व्यक्तविला होता. त्यानंतरची एक घटना पहा. मला तिची माहिती अमदाबाद येथील एका नामवंत महाराष्ट्रीय प्राध्यापकाकडून मिळाली. मुंबईच्या मराठी ब्राह्मणसभेने एका संस्कृत नाटकाचा फार सुंदर प्रयोग बसविला होता. अहमदाबादवासीयांसाठी असा एक प्रयोग घडवून आणावा या इच्छेने एका प्रसिद्ध महाविद्यालयांच्या महाराष्ट्रीय प्राचार्यांनी सभेला आमंत्रण दिले. हे समजताच त्याच महाविद्यालयातील काही गुजराथी प्राध्यापकांनी प्राचार्यांवर इतके दडपण आणले की शेवटी काहीतरी सबब सांगून त्यांना ते आमंत्रण मागे घ्यावे लागले. नमुन्यादाखल

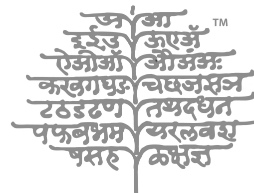




उल्लेखिलेल्या या एकदोन प्रसंगांवरून राजकारणजन्य विष राजकीयेतर जीवनाची कशी नासाडी करीत आहे हे स्पष्ट होईल. महाराष्ट्रातील विचारवंतांनी तसेच साहित्यिकांनी यापुढे तरी ही कोंडी फोडण्याच्या कार्यात पुढाकार घ्यावा असे वाटते. मला जी गुजराथी समाजाची माहिती आहे तीवरून असे निश्चयाने म्हणता येईल की अशा प्रयत्नांना गुजराथी साहित्यिकांकडून योग्य तो प्रतिसाद जरूर मिळेल. शिवाय सध्या या दोन प्रदेशांच्या राजकीय आघाडीवर बहुतांशी सामसूमच आहे. तीव्र स्वरूपाचा संघर्ष तेथे अस्तित्वात नाही यामुळे अशा प्रयत्नांना परिस्थितीचीही अनुकूलता आहे.

कानडी

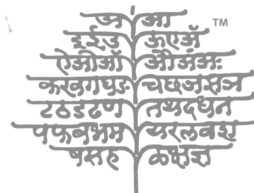
कानडीची परिस्थिती थोडीशी निराळी आहे. मुंबई कर्नाटकामधील (व थोडयाफार अंशाने हैदराबाद कर्नाटकातही) कानडी भाषिकांमध्ये मराठी उत्तमप्रकारे जाणणारी मंडळी बरीच आहेत (अगदी बेळगाव कारवारा बाहेरील प्रदेशात सुद्धा) त्यांच्यातील अनेक कुटुंबांचा व्यवसायानिमित्त अद्यापीही मुंबईशी घनिष्ठ संबंध आहे. कारवार जिल्ह्याच्या समुद्र किनारपट्टीत मराठीला अगदी जवळ अशी कोंकणी भाषा प्रचलित असून तेथील जनतेला मराठीही समजते. येथील मुलींना तर प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षण मराठीतून देण्याची अनेक वर्षांची प्रथा आहे. हा भाग म्हैसूरला जोडल्यानंतर या प्रथेला उतरती कळा लागली असली तरी ती अजूनही जिवंत आहे. रेडियो असणारी बहुसंख्य मंडळी सकाळी पुणे व मुंबई रेडियो केंद्रावरून क्षेपित होणारे कार्यक्रम न चुकता ऐकत असतात व तसे करण्यात अभिमान बाळगतात. बेळगावच्या दक्षिणेकडे अगदी हुबळी धारवाडपर्यंतच्या कानडी प्रदेशांत मराठी जाणणारी मंडळी समाजाच्या सर्वच स्तरांमध्ये आढळून येतात. व तीही मोठ्या संख्येने. चार वर्षापूर्वी नोकरी निमित्त मी प्रथम या भागात (कुमठयाला) आलो त्यावेळी कानडी अजीबात येत नसल्याने मला बरीचशी धाग्धुक वाटत होती. कारण कुमठ्याला येण्याचा मार्ग म्हणजे हुबळीपर्यंत लोहमार्ग व नंतर शासकीय वाहन व्यवहार. हुबळीला प्रथम उतरल्यावर पुढे काय अशी चिंता वाटत होती. मराठी जाणणारी मंडळी येथे कितीशी असणार व असली तरी त्यांना शोधावयाचे कुठे हा प्रश्न मला भेडसावीत होता. प्रत्यक्ष अनुभवानंतर मात्र ही भीती व्यर्थ आहे असे प्रत्ययास आले. रेल्वे, एस्. टी., दुकाने, मजूर, चर्मकार, शासकीय शैक्षणिक वा अन्य कार्यालये इ. सर्वच ठिकाणी मी मराठीत बोलल्यावर ते न समजणारी माणसे क्वचितच आढळली. बहुसंख्य लोक मला मराठीतूनच व तेही चांगल्या मराठीतून उत्तरे देत. धारवाडलाही अगदी असाच अनुभव आला. सांगण्याचा मुद्दा असा की कानडी मराठीमध्ये राजकीय भांडणे काहीही असोत; हुबळी, धारवाडपर्यंत तरी मराठी जाणणारी कानडी भाषिक मंडळी समाजाच्या उच्च व नीच स्तरात मोठ्या प्रमाणावर पसरलेली आहेत. विजापूर, गदग, बागलकोट इ. ठिकाणीही काहीशा कमी प्रमाणांत हीच स्थिती आहे. हे चार जिल्हे मुंबई राज्यांतून काढून म्हैसूर राज्यात ८-१० वर्षांपूर्वी समाविष्ट केले गेले असल्याने मराठी जाणण्याची ही परंपरा पुढल्या पिढीत चालू कशी राहील. कानडी माणसांच्या जीवनांत अद्यापपावेतो असलेले मराठीचे स्थान भविष्यकाळातही टिकून कसे राहील ही महाराष्ट्रांतील विचारवंतांची चिंता असावयास हवी व यासाठी राजकीयेतर क्षेत्रांत योजनापूर्वक प्रयत्न व्हावयास हवेत. आपल्या भाषेच्या सेवेचे हे अंग अगदी उपेक्षिले जात आहे असे मोठ्या खेदाने म्हणावे लागते. पुण्यामुंबईकडील थोर लोकांना याची जाणीव तरी आहे की नाही याचीच शंका यावी अशी दुर्दैवाने स्थिती आहे. बेळगांव कारवार इ. भागाबद्दल म्हैसूर व महाराष्ट्र या शेजारी शेजारी राज्यात जे मतभेद उत्पन्न झाले आहेत त्यामुळे मुंबई कर्नाटक भागातील कानडी भाषिकातील मराठी भाषा उध्वस्त होऊ घातली आहे. एक काळ असा होता की येथील राजकीय कार्यकर्ते पुण्यामुंबईकडील लो. टिळक प्रभृतींच्या नेतृत्वाकडे आदर-बुद्धीने पहात, त्यांची व्याख्याने ऐकण्यासाठी अमाप उत्साह दाखवीत. बालगंधर्वासारख्यांच्या कार्यक्रमाची प्रवेश पत्रे (तिकिटे) अगदी हुबळी धारवाड भागांतही कित्येक दिवस अगोदरच संपून जात, अनेक ग्रंथालयांत मराठी ग्रंथ व नियतकालिके आवर्जून





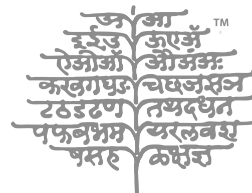
घेतली जात. आता मात्र ही परिस्थिती झपाट्याने पालटत आहे व परिणामी मराठी भाषेची पिछेहाट होत आहे. याला पायबंद घालून राजकीय क्षेत्रात कांहीही मतभेद असले तरी त्यांची झळ भाषेला लागणार नाही, निदान कमीतकमी लागेल असे वातावरण या भागात उत्पन्न करण्याची व ते टिकवून धरण्याची जबाबदारी पार पाडणे हे महाराष्ट्रीयांचेच स्वभाषाविषयक कर्तव्य आहे हे आपण जितक्या लवकर ओळखू तिकके बरे, अजूनही वेळ वेळ गेलेली नाही. आपल्या सद्‌हेतूसंबंधी संशय उत्पन्न होणार नाही इतकी काळजी घेऊन प्रयत्न केल्यास ते अगदी व्यर्थच होतील असे वाटत नाही. राज्य बदलल्यामुळे मराठी भाषेला थोडीफार ओहोटी लागणे स्वाभाविक असले तरी ती बहुतांशी नष्ट होण्यास नक्कीच आळा घालता येईल; व या दोन भाषिक गटातील दुराव्याची तीव्रता कमी करता येईल. असे झाल्यास राजकीय तणातणीही मावळू लागेल व दोन्ही राज्यांतील राजकीय क्षेत्रातही निकोप वातावरण उत्पन्न होईल. कानडी लोकांच्या अस्मितेला यत्किंचितही धक्का न लावता हे साधणे यांतच महाराष्ट्रीयांच्या मुत्सद्देगिरीची कसोटी आहे असे मला वाटते. या कसोटीला ते कितपत उतरतात व स्वभाषेची सेवा खऱ्याखुऱ्या अर्थाने कितपत करतात हे अर्थात काळच ठरवील. गुजराथमध्ये रहाणाऱ्या गुजराथी भाषिकात मराठी भाषेचा प्रसार बहुतेक नाहीच त्यामुळे तेथे आपली भाषा या अर्थाने टिकवून धरण्याचा प्रश्न फारसा उत्पन्नच होत नाही. मुंबई कर्नाटकातील कानडी भाषिकात मात्र मराठीचा प्रसार लक्षात घेण्याइतका मोठा असल्याने तेथे ही भाषा टिकवून धरण्यासाठी सतत प्रयत्नशील असण्याची खास जरूर आहे.

परभाषांवर प्रभुत्व मिळविणे हे स्वभाषेच्या सेवेचे जे दुसरे अंग त्याबद्दल एकदोन मुद्यांचा थोडक्यात परामर्ष घेऊन हा लेख आवरता घेऊ. स्वभाषा भगिनींवर प्रभुत्व मिळविण्याची गोष्ट तर जाऊ द्या. त्यांचा सामान्य व्यवहारापुरता साधारण परिचय करून घेण्याच्या बाबतीतही आम्ही लोक भारतातील अन्य भाषिकांपेक्षा बरेच मागसलेले आहोत. याचा पडताळा मुंबई पुण्यासारख्या ठिकाणच्या मराठी बांधवांचे सहज निरीक्षण केले तरीही घेता येईल. मुंबईला इतर भाषिकांचे मोठमोठे गट सर्वत्र पसरलेले आहेत व नवनवीन मंडळींची त्यांत प्रत्यही भर पडत आहे. विविध कार्यालयांतही अशीच स्थिति आहे. ही मंडळी मुंबईतील वर्ष दोन वर्षांच्या वास्तव्यात मराठी भाषा कमीजास्त प्रमाणात आत्मसात करतात. परंतु त्यांच्या सहवासात राहिलेल्या मराठीभाषिकांना मात्र त्यांच्या भाषा शिकून घेण्याची फारशी उत्सुकता वा उत्साह वाटत असलेला दिसत नाही. मुंबईतील बहुसंख्य गुजराथी व मारवाडी लोकांना मराठी येते. निदान स्वतःचा व्यवहार चालविण्याइतके तरी नक्की येते. परंतु मराठी भाषिकांमध्ये मात्र त्यांच्या भाषा जाणणाऱ्यांचे प्रमाण त्या मानाने अगदीच उपेक्षणीय आहे. मराठीला अगदी जवळ असलेल्या गुजराथी भाषेबद्दल जर ही उदासीनता तर कानडी तेलगु वगैरे तुलनेने दूर असलेल्या भाषांविषयी काय म्हणावे ? म्हैसूर राज्याच्या सीमेवर असलेल्या महाराष्ट्रातील प्रदेशातील किती मराठी भाषिकांना कानडी येते ? आंध्रच्या सीमेवरील कितीना तेलगू येते ? फारच थोडचा. इतरांच्या भाषा जाणण्याची वृत्ती कमीच. अंडुगुंडू असे विचित्र उच्चार करून त्या भाषांची कुचेष्टा करण्याइतपतच आम्ही त्यांत रस घेतो. या भाषाही कमीजास्त प्रमाणात समृद्ध आहेत व त्यांच्यात आपण शिकण्यासारखे बरेच काही आहे हा विचार आपल्यामध्ये अभावानेच तळपतो. या उदासीनतेमुळे आपली भाषा व संस्कृती तर खुरटतेच, शिवाय इतर राज्यातील सेवेची (नोकरीची) दारेही आम्ही आमच्यासाठी बंद करतो. भाषावार राज्यरचना व शिक्षणाचे प्रादेशिक भाषा हे माध्यम यामुळे स्थानिक भाषेचे ज्ञान विविध प्रकारच्या सरकारी व बिनसरकारी नोकऱ्यांसाठी अवश्य असावे लागेल. इंग्रजी राज्य असतानाही आमची हीच वृत्ती नडली. मी पूर्वी एका लेखात म्हटल्याप्रमाणे इंग्रजीवर प्रभुत्व मिळविण्याच्या कामात हलगर्जीपणा केल्याने आमच्या कर्तृत्वास त्यावेळी विलक्षण मर्यादा पडल्या. सध्याही भारतातील इतर भाषा आत्मसात करण्याच्या बाबतीत आपली उपेक्षाबुद्धी आपल्या कर्तृत्वाच्या आड येत असून आपल्या आर्थिक व सामाजिक





हितसंबंधात व्यत्यय उत्पन्न करीत आहे. शिवाय या वृत्तीमुळे आम्ही स्वभाषेची सेवाही शक्य व जरूर त्या प्रमाणात करू शकत नाही. आपल्या आवाजाचा प्रभाव भारतातील अगर इतर राज्यातील सार्वजनिक जीवनावर फारसा पाडू शकत नाही. आपल्या विरुद्ध प्रसारित होत असलेल्या गैरसमजांचे योग्य त्या प्रमाणात निराकरण करू शकत नाही. न्या. रानडे, ना. गोखले व लो. टिळक या धुरंधरांनी आपल्याला प्राप्त करून दिलेल्या मोठेपणाच्या शिदोरीवरच आपले मोठेपण सिद्ध करू पहातो. या महाभागांची परंपरा तितक्याच किंबहुना त्याहीपेक्षा अधिक तेजस्वीपणाने चालविण्याची कुवत दाखविली तरच त्यांच्या वारसपणावर आपल्याला खराखुरा अधिकार सांगता येईल. नाहून 'सांगे वडिलांची कीर्ति' या पदवीप्रत आपण पोचू हे आपल्याला उमजतच नाही. याचाच एक परिणाम म्हणजे आमच्यात बुद्धिमत्तेचा अंश कोणत्याही प्रकारे कमी नसताही देशातील सार्वजनिक जीवनात आम्ही बुटके व खुरटलेले दिसतो. यातून मार्ग काढणे असेल तर परभाषांच्या अभ्यासाकडे जरूर ते लक्ष देऊन त्याद्वारा आपल्या भाषेला समृद्धता आणणे व स्वभाषेच्या या सेवेद्वारा देशात आपले स्थान सतत उंचावण्याबाबत अहर्निश प्रयत्नशील रहाणे हे एक महत्त्वाचे साधन आहे. विविध क्षेत्रातील आपले समाजधुरीण येथपावेतो केलेल्या विवेचनावरून कोणतीही गैरसमज करून न घेता या वस्तुनिष्ठ दृष्टीने विचार करून स्वभाषीय धाकट्या भावंडांना योग्य ते मार्गदर्शन करतील अशी अपेक्षा करू या.





श्री. चंद्रकांत बांदिवडेकर

मार्क्सवाद आणि आधुनिक हिंदी–मराठी कादंबरी

(१९२०–४७)

१९३६ साली सज्जाद जहीर आणि मुल्कराज आनंद यांच्या प्रयत्नाने पुरोगामी साहित्यिकांचे लखनौ येथे संमेलन भरले. संमेलनाचे अध्यक्ष होते प्रेमचंद. साहित्यावर मार्क्सवादाच्या प्रभावाच्या खुणा १९२० च्याच आसपास दिसू लागल्या होत्या. तरी त्या दिशेने संघटित आणि भरीव असा प्रयत्न फारसा झाला नव्हता. या संमेलनाने या प्रभावाला तात्त्विक व नैतिक असे अधिष्ठान मिळवून दिले. त्यानंतर हिंदी आणि मराठी साहित्यावर मार्क्सवादाचा प्रभाव खूपसा जाणीवपूर्वक झालेला आढळतो.

मार्क्सच्या सिद्धान्ताच्या प्रभावाने लेखकानी आशय आणि अभिव्यक्ति दोन्ही दृष्टीनी जो नवीनपणा साहित्यात आणण्याचा प्रयत्न केला त्याला हिंदीमध्ये 'प्रगतिवाद' अशी संज्ञा दिली जाते. हिंदीचे एक मार्क्सवादी टीकाकार शिवदानसिंह चौहान लिहितात: "मार्क्सच्या सौंदर्यशास्त्रा-(एस्थेटिक्स) संबंधी दृष्टिकोणाचे 'प्रगतिवाद' हे हिंदी नामकरण."[१] या प्रगतिवादात जीवनविषयक तत्त्वज्ञान महत्त्वाचे आहे असे प्रतिपादून ते पुढे लिहितात, "हिंदी काव्याच्या एका विशिष्ट प्रवृत्तीलाच प्रगतिवाद म्हटले जाते ते अतार्किक आहे. खरे म्हणजे प्रगतिवाद एक जीवन-विषयक तत्त्वज्ञानच आहे." मार्क्सच्या राजकीय मत-प्रणालीबद्दल जसा विपर्यास त्याच्या अनुयायांनी केला तसाच विपर्यास त्याच्या साहित्यविषयक विचारांचाही झाला. अतिरेकी उत्साहाच्या भरात झालेला विपर्यास पाहून मार्क्सला सुद्धा म्हणण्याची पाळी आली— "मी मार्क्सवादी नाही."[२] ट्राट्स्की, लेनिन, प्लेखानोव्ह या मार्क्सवादी चिंतकांमध्ये मार्क्सच्या साहित्य-विषयक विचारांबद्दल खूपच मतभेद आहेत. जरी मार्क्सच्या स्वतःच्या साहित्यविषयक मतप्रणालीबद्दल निश्चित स्वरूपाची विधाने करणे कठिण असले तरीही सर्वसाधारण त्याला अभिप्रेत असलेल्या साहित्यविषयक विचारांचा स्थूलसा मागोवा घेणे अशक्य नाही.

साहित्य आणि कला यांची निर्मिती समाज–सापेक्ष असल्यामुळे प्रत्येक युगातली किंवा समाजाच्या अवस्थेतली साहित्य–संपदा तत्कालीन समाजाच्या व काळाच्या मर्यादा व शक्ती यानी नियंत्रित असते. त्याचप्रमाणे समाजाला नियंत्रित किंवा संचालित करणारी आर्थिक व्यवस्था आणि साहित्य यांचा संबंध अतूट असा असतो.[३]

मार्क्सवादी साहित्याकडे उपयोगितावादी दृष्टीतून पहातो. समाजवादाचे अंतिम उद्दिष्ट सामान्य जनतेची आर्थिक पिळवणूक नष्ट करून उत्पादनांच्या साधनांवर जनतेचा अधिकार प्रस्थापित करणे आणि उत्पादनाची

---

१. साहित्य की समस्याएँ पृ. ५४ शिवदानसिंह चौहान.

२. "The encessive zeal of some of his admirers prompted marx on one occasion to say that he was not a marxist"

—Masters of Political Thought —Lancaster.

३. "Poetry is to be regarded then, not as anything racial national genetic or specific in its essence but as something economic."

—Illusion and Reality page 111, Christopher Caudwell

प्रेरणा आर्थिक नफा ही न ठेवता समाजाच्या गरजा ही ठेवणे व त्या आधारावर समतायुक्त समाजव्यवस्था निर्माण करणे असे आहे. या उद्दिष्टासाठी प्रचलित समाजव्यवस्थेतील शोषणाचे विभिन्न मार्ग हुडकून त्यावर टीका करणे आणि सामान्य जनतेला तिच्या योग्य हक्कांची व अधिकारांची जाणीव करून देणे, तिच्यात वर्गीय हितसंबंधांची दृष्टि उत्पन्न करून संघटना निर्माण करणे इत्यादी गोष्टी आवश्यक असतात; आणि अशा प्रकारची कामगिरी साहित्याने करावी ही समाजवादी विचारसरणीची अपेक्षा आहे. हिंदीचे एक मार्क्सवादी कर्मठ टीकाकार रामविलास शर्मा यांच्या मते मार्क्सवादी साहित्याची उद्दिष्टे अशी आहेत :

१. मार्क्सवादी साहित्याचा उद्देश मार्क्सवादाला अनुकूलच असायला हवा. जर समाजातल्या विरोधांवर व विशिष्ट व्यवस्थेवर प्रकाश टाकणे मार्क्सवादाचे उद्दिष्ट असेल तर मार्क्सवादी साहित्याचे उद्दिष्ट त्यावर पांघरूण घालण्याचे नाही.

२. मार्क्सवादाचे उद्दिष्ट जर समाजातले अन्तर्विरोध आणि शोषणाच्या पद्धती कशा उत्पन्न झाल्या हे सांगण्याचे आणि त्यांत बदल घडवून आणण्याचे असेल तर समाजाचे प्रचलित रूप शाश्वत किंवा अमर नाही असेच सांगण्याचे असेल तर मार्क्सवादी साहित्याचा हेतूही समाजाचे प्रचलित रूप शाश्वत व अमर आहे असे सांगण्याचा निश्चितच नाही.

३. सर्व प्रकारच्या शोषणपद्धतीच्या नाश करण्याच्या कामी श्रमिक वर्गाला साहाय्य करण्याचे मार्क्सवादाचे उद्दिष्ट असेल तर या कार्यात श्रमिक वर्गाला साहाय्य न करण्याचे धोरण मार्क्सवादी साहित्याचे कधीच असू शकणार नाही. खरे मार्क्सवादी साहित्य या कार्यात व्यत्यय उत्पन्न करू शकणार नाही.

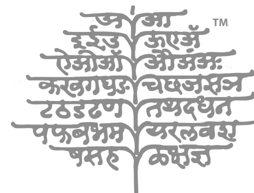
– याचा परिणाम अभिव्यक्ती-प्रणालीवरही होतो.

कल्पना व सूक्ष्म कलात्मक कौशल्य यांच्या जागी स्थूल व डोळ्यासमोर घडणाऱ्या वास्तवाचा आग्रह वाढतो. आभिजात्य-अशिष्ट, श्लील-अश्लील, सुंदर-असुंदर यांच्या सीमारेषा अस्पष्ट होतात. चमत्कृतिपूर्ण भाषा किंवा अलंकारणाचा मोह अनावश्यक समजला जातो. प्रांजळपणा, सरळपणा, स्पष्टता आणि प्रवाह यांना महत्व येते. आवेश आणि उपहास, विडंबन यांचा स्वर तीव्र होऊ लागतो. भाषा लोकजीवनाशी एकरूप होऊ लागते – बोली-भाषेचा आग्रह वाढतो. बाह्य वास्तवाच्या वाढत्या आग्रहापुढे मनाच्या वास्तवाचे, वैयक्तिक सुखदुःखांच्या सत्याचे, कोमलतेचे, भावुकतेचे महत्त्व कमी होते. रोमँटिक वातावरणाविरुद्ध कटाक्ष असतो. भावनेच्या आवेगापेक्षा एका विशिष्ट दिशेत विचारांचा समावेश करण्याचा हव्यास उत्पन्न होतो. साहित्यात एकरसपणा येण्याचा धोका वाढतो. रसपरिपाक किंवा सौंदर्य-चेतना साहित्याचे उद्दिष्ट राहात नाही. जे साहित्य मार्क्सवादी विचारांच्या बैठकीवर आधारलेले नसेल ते बूर्ज्वा म्हणून अवमानिले जाते. मार्क्सवादी विचारप्रणालीचा आग्रह इतका वाढतो की शास्त्रीय सिद्धान्त व न्याय, समता, स्वातंत्र्य यांच्यासारख्या कल्पनाही मार्क्सवादाच्या कसोटीवर पारखून घेण्याचा आग्रह असतो, एक चिन्तक म्हणतो :

This means that ideas and beliefs which men hold are inevitably only reflections of there functions in the economic order. It follows that religions, beliefs literary theories of art forms even scientific hypothesis and such abstructions as justice, equality and freedom may quite reasonably be called either bourgeois or proletarian, depending upon the individual holder's role in the productive process. Hence it is completely logical in a communist society to compet writers and musicians and even biologists to hew to the party line, since departure from it shows a heretical misunderstanding of one's place in that process." [१]

मार्क्सवादी समकालीन वर्गयुक्त समाजात निर्माण होणाऱ्या साहित्याच्या उत्कृष्टपणाबद्दल फारसा आस्थाशील नसतो कारण हे साहित्य अपरिहार्यपणे वर्गीय

१. Masters of Political Thought. p. 179. Lancaster.





मर्यादांनी सीमित झालेले असते. आजच्या साहित्यिकांचे कार्य समाजवादी व्यवस्था प्रस्थापित करण्यास मदत देण्याचे व क्रांतिकार्यात आवश्यक तो भाग घेऊन आपले ऐतिहासिक कर्तव्य पूर्ण करण्याचे आहे.[१] हिंदी आणि मराठी कादंबरीवर या तत्त्वज्ञानाचा जो प्रभाव पडला त्याचे स्वरूप जाणून घेणे मनोरंजक व बोधप्रद ठरेल.

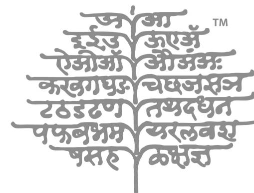
हिंदी कादंबरी आणि मार्क्सवाद

पहिल्या भारतीय मार्क्सवादी साहित्य संमलनाचे अध्यक्षपद प्रेमचंदांनी भूषवावे हे योग्यच होते कारण मार्क्सवादी विचारांच्या जाणीवपूर्वक आकलनापूर्वीही प्रेमचंदांच्या साहित्यात मार्क्सवादाला अनुकूल अशा प्रवृत्ती प्रकर्षाने आढळतात. जनतेच्या नाडीवर हात ठेवून तिच्या रोगाचे निदान करण्याचे सहज-ज्ञान प्रेमचंदांमध्ये आढळते. मार्क्सवादाचे पद्धतशीर अध्ययन प्रेमचंदांनी नंतर केले असावे असे त्यांच्या संपादकत्वाखाली निघणाऱ्या 'हंस' पत्रिकेवरून दिसते. तत्कालीन हवेत व्याप्त असणाऱ्या समाजवादी विचारांचा त्यांनी आपल्या अलौकिक सामान्य-ज्ञानाच्या बळावर स्वीकार केला असावा. आपली शेवटची संपूर्ण कादंबरी गोदान लिहिण्याच्या सुमारास त्यांनी समाजवादी विचार पूर्णपणे आत्मसात् केले होते. मार्क्सवादाकडे झुकण्याचे प्रमुख कारण म्हणजे प्रेमचंदांची विशिष्ट मनोरचना. ते सामान्य भारतीय माणसाच्या सुख-दुःखांशी व आशाआकांक्षांशी सहज समरस होणारे जनताभिमुख कलावंत होते. समाजातील नैतिक व सामाजिक भ्रष्टतेचे आणि व्यक्ति व समाज यातील अस्वस्थ संबंधाचे मूळ कारण प्रेमचंदांना आर्थिक विषमतेत दिसते. आपल्या पहिल्याच सेवासदन (१९१८) या सामाजिक कादंबरीमध्ये स्त्रियांच्या आर्थिक परावलंबित्वातून निर्माण होणाऱ्या दुःखांचा शेवट करण्याच्या दृष्टीने त्यांनी आश्रमाची आवश्यकता सांगितली असली आणि ती त्यांच्या आदर्शोन्मुख मनाची कल्पना होती असे जरी मानले तरी मध्यमवर्गीय स्त्रिया वेश्याजीवनाचा अवलंब का करतात त्याचा त्यांनी केलेला ऊहापोह बराचसा वस्तुदर्शी आहे त्यांचा मुख्य भर आर्थिक परिस्थितीवरच आहे. 'सेवासदन'मध्ये एक छोटासा प्रसंग आहे. एका महंताकडून 'चेतू' नावाचा एक शेतकरी अन्यायाने मारला जातो. पुढे 'प्रेमाश्रम' (१९२२) मध्ये हाच जणू चेतू सामाजिक अन्याय व या अन्यायाच्या मुळाशी असणाऱ्या धनिक वर्गाच्या अमानुषपणाचा मर्मभेद करीत बलराज, मनोहर, कर्तारखाँ इत्यादी शेतकऱ्यांच्या रूपाने संघटित स्वरूपात प्रकट होतो. आर्थिक विषमता व त्यातून निर्माण होणाऱ्या सर्वप्रकारच्या नैतिक व सामाजिक भ्रष्टतेवर प्रकाशझोत टाकण्याचे कार्य 'प्रेमाश्रम' या कादंबरीत प्रेमचंदांनी केले आहे. प्रेमचंदांच्या जवळजवळ सर्वच कादंबऱ्यांतून धनिक, मध्यम व कनिष्ठ या तिन्ही वर्गांच्या वैशिष्ट्यांचा परिचय होतो. या कादंबऱ्या वाचताना ख्रिस्टोफर कॉडवेलचे शब्द सारखे स्मरत राहातात :

> "Our demand that your art should be proletarian– is not a demand that you apply dogmatic categories and Marxist phrases to art. To do so would be bourgeois. We ask that you should really live in the new world, and not leave your soul behind the past. It is your artist's soul for which we value you."[२]

सद्ययुगीन सामाजिक जीवनातील भ्रष्टाचार आणि अव्यवस्था यांचेवर मर्मघातक प्रहार प्रेमचंदांनी केले. मजूर व शेतकरी यांच्या दारिद्र्याचे, अन्नान्नदशेचे असहाय्यपणाचे आणि त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायांचे, वैविध्यपूर्ण व हृदयस्पर्शी चित्रण त्यांनी केले ('कायाकल्प', 'प्रेमाश्रम', 'रंगभूमि', 'गोदान') अन्याय अत्याचार, फसवणूक व पिळवणूक करण्याचे उच्चवर्गाचे नानाविध मार्ग त्यांनी निर्भयपणे जनतेसमोर ठेवले. नव्या समाजरचनेच्या आकांक्षा (कधी अतिशय स्वप्नाळू) त्यांनी व्यक्त केल्या. स्वातंत्र्यवादी समाज-

१. Illusion and Reality p. 67, Christopher Caudwell
२. Illusion and Reality P. 289–90
– Christopher Caudwell.





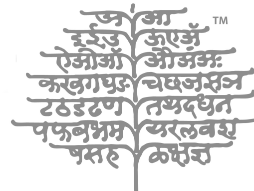
व्यवस्थेचे जवळ जवळ संपूर्ण असे चित्र त्यांनी उभे केले. उत्तर भारतीय जनतेची तत्कालीन राजकीय जागृती, हर्षविषाद, सुखदुःख इत्यादींचे अंकन करणारे प्रेमचंद हे जणु 'बॅरॉमीटर'च होते. रामविलास शर्मा त्यांच्याबद्दल लिहितात : "प्रेमचंदांच्या युगातले अनेक लेखक समाजवादी विचारांनी भारलेले होते. परंतु प्रेमचंदांइतक्या प्रखरपणाने आणि दीर्घ अवधीपर्यंत अत्यंत सुसंगतपणे दुःखी मानवतेचा पक्ष कुणीही घेतला नाही. हे त्यांचे महत्त्व युगांतरकारी आहे— हिंदी त्याचप्रमाणे भारतीय साहित्याच्या दृष्टीनेही."[१]

जीवनविषयक दृष्टिकोण प्रवृत्ती, प्रेरणा व कार्यप्रणाली या सर्व दृष्टींनी मार्क्सवादी विचारांचे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करणारे हिंदी मधील दुसरे कादंबरीकार म्हणजे यशपाल. समाजाच्या समग्र परिस्थितीचे व विविध वर्गांचे वस्तुनिष्ठ विश्लेषण करण्याचे कार्य प्रेमचंदांनी केले. तितका मोठा फलक घेणे नंतरच्या लेखकांना शक्य झाले नाही. यशपालांनी आपले क्षेत्र मध्यमवर्गापुरते मर्यादित ठेवले. मध्यमवर्गात मार्क्सवादी विचारांचे आगमन, ग्रहण व आचरण कसे होत गेले या संबंधीचे विवेचन त्यांच्या कादंबऱ्यातून आढळते. राजकीय पार्श्वभूमीवर त्यांनी सर्व कादंबऱ्या लिहिल्या. कम्युनिस्ट पार्टीचे मुख्य कार्यक्षेत्र शहरेच असल्यामुळे यशपालांनीही कादंबरीचे क्षेत्र शहरापुरतेच मर्यादित ठेवले. मध्यमवर्गीय तरुणांवर मार्क्सवादाचा प्रभाव पडला तरी काही अंगभूत प्रवृत्ती तशाच राहिल्या आणि त्यामुळे कधी विसंगत वृत्तीही निर्माण झाल्या. या विसंगतींवर यशपालांच्या कादंबऱ्यात जाणते-नेणतेपणी बोट ठेवलेले आढळते.

यशपालांच्या कादंबऱ्या अनुभवाच्या किंवा भावनेच्या पेक्षा विचाराच्या भूमिकेवरून लिहिल्या गेल्या आहेत. त्यामुळे साहित्याच्या खऱ्या कसोटीवर त्या उण्याच पडतात. धार्मिक आणि विशेषतः नैतिक मूल्यांचे त्यांनी केलेले विश्लेषण पुष्कळसे तार्किकच राहाते. त्यांनी सर्व कादंबऱ्यात भारतीय स्त्रियांवर असलेल्या नैतिक बंधनांचा अधिक कसोशीने विचार केलेला आढळतो. शरीर-विज्ञानाच्या दृष्टीने स्त्री-पुरुषांच्या लैंगिक भुकेबाबतीत अंतर नाही. तेव्हा तिच्या विकासाच्या आड येणाऱ्या सर्व लैंगिक बंधनांना विरोध करणे हे तिचे कर्तव्य आहे असे त्यांनी आवेशाने म्हटले आहे. विवाह-संस्थेच्या स्वरूपामुळे स्त्रीचे जीवन अवरुद्ध झाले आहे असे प्रत्येक कादंबरीत त्यांनी आवर्जून दाखविले आहे. दादा कामरेड, देशद्रोही, मनुष्य के रूप, झूठासच, दिव्या या सर्व कादंबऱ्या या दृष्टीने वाचनीय आहेत. 'दादा कामरेड' कादंबरीची नायिका शैल आपल्याला आवडणाऱ्या व्यक्तीला देह समर्पित करण्याच्या आड येणारी सर्व नैतिक व कौटुंबिक वर्गीय बंधने तोडून टाकते. आपल्या आवडत्या पुरुषापासून गर्भ धारण करण्याची आपली इच्छा पूर्ण करून घेते. इथे विवाहाचा प्रश्नही तिच्या मनात येत नाही. 'देशद्रोही' मधील विवाहित चंदा आपल्या आणि प्रियकराच्या मैत्रीच्या व प्रेमाच्या आड येणारा विवाहाचा पडदा फाडून टाकण्यास अतिशय उत्सुक आहे. रॉबर्ट, सुजान, भूषण इत्यादी पुरुष व शैल, चंदा, मनोरमा इत्यादी स्त्रिया आपल्या विचारांनी व कृतीनी आपली विवाहसंस्था व्यक्तीच्या विकासाला अडथळे उत्पन्न करणारी आहे हे सिद्ध करतात. माणसाच्या भोगवृत्तीचे महत्त्व आग्रहाने व आवेशाने यशपाल प्रतिपादतात. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा या संदर्भापुरता पाठपुरावा कम्युनिस्ट यशपालांनी मोठ्या हिरीरीने केला आहे. प्रेमचंदांच्या कादंबऱ्या वाचताना पुष्कळ वेळा अति-भावनात्मकतेचा (Sentimentality) प्रत्यय येतो. उलट यशपालांच्या कादंबऱ्या पुष्कळ ठिकाणी शास्त्रीय साहित्याजवळ गेल्या सारख्या वाटतात.

यशपालांच्या कादंबऱ्यातून साकार झालेली पात्रे कधी नकळत लेखकाला फसवितात असेही वाटते. विशिष्ट विचारांच्या प्रचारासाठी लिहिलेल्या साहित्यात जो निरसपणा येतो त्यावर उपाय म्हणून शृंगाराची उत्तान चित्रे काही लेखक जाणून बुजून पेरून ठेवतात. ही चित्रे सेंसॉरच्या कात्रीतून सुटणे शक्य असले तरी सौंदर्यदृष्टीला अश्लील वाटतात. यशपालांच्या कादंबऱ्यात असे आढळते. 'दादा कामरेड' कादंबरी मध्ये दादा सारख्या कार्य कुशल, कणखर व प्रखर व्यक्तित्वाच्या चित्रणापेक्षाही हरीशसारख्या क्रांतिकारी परंतु

१. आस्था और सौंदर्य पृ. ११७ रामविलास शर्मा.





फावल्या वेळात कडक शृंगार साजरा करणाऱ्या व्यक्तित्वाच्या चित्रणातच यशपाल अधिक रंगलेले दिसतात. यापेक्षाही खेदाची गोष्ट अशी की हरीश हे पात्र पूर्णपणे खंडित झालेले आढळते. क्रांतीच्या वेळी आदर्श वाटणारा हा पुरुष शांतीच्या वेळी विकृत वाटतो आणि व्यक्तित्वाच्या या दोन बाजू लेखकाने सारख्याच भोळेपणाने रंगविल्या आहेत. त्यांच्या 'देशद्रोहीचा' खलनायकही याच ठशाचा आहे. विवाहित चंदाशी संबंध ठेवणारा हा नायक घराबाहेर पडण्याची तयारी दाखविणाऱ्या चंदाला आश्रय तर देत नाहीच, उलट समाजव्यवस्थेवर दोषारोप करून तो तिला आपल्याच घरी पाठवून देतो. कधी या साम्यवादी नायकांना शहीद बनविण्याचा प्रयत्न यशपाल करतात. आणि संपूर्णपणे कृत्रिम व नाटकी घटनांची योजना करून कलाहीन शेवट करतात. 'मनुष्य के रूप' मध्ये भूषणचा अंत असाच नाटकी पद्धतीने केला आहे. या नायकांचे एकंदर स्वरूप पाहिल्यावर वाटते मध्यमवर्गात जन्मलेल्या पण विचारांनी मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान स्वीकारलेल्या वर्गाचे मध्यमवर्गीय दोष तर त्यांना पात्रांच्या माध्यमातून व्यक्त करायचे नसतील ? पण कथांची एकंदर रचना आणि लेखकाचे त्यांच्याशी असलेले नाते व एकंदर 'टोन' पाहिल्यावर हे बरोबर वाटत नाही. शेवटी वाटते ही मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाची चौकट व सृजनशील साहित्याची आकृती यांचा संबंध तेवढा उपकारक नसावा. साहित्यिकाला आवश्यक पात्रशरणता व तन्मयता यांचा अभाव यशपालांकडे दिसतो आणि मार्क्सवाद व्यक्तीच्या व्यक्तित्वाला पंगू करतो या आरोपातले सत्य जाणवू लागते. कम्युनिष्टांच्या आद्य गुरूने आवर्जून सांगितलेला साहित्याचा मूल-मंत्र हे लेखक विसरतात. एका कलावंताला लिहिलेल्या पत्रात मार्क्स म्हणतो : You should have to Shakespearize more, which at present I consider Schillerism, making individuals the mere mouthpieces of the spirit of the times. Your main fault."[१]

मार्क्सवादी साहित्यिकात सामान्यपणे दिसून येणाऱ्या दोषावर नेमके बोट ठेवले आहे. मार्क्सने दिलेला आणखीही एक इषाराही या संदर्भात महत्त्वाचा वाटतो :

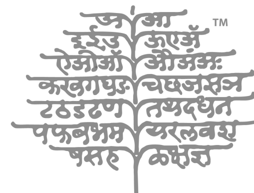
As for your attempt to analyse the question from materialist viewpoint I must first of all say that the materialist method is turned into its opposite when used, not as a guideline in historical investigation, but as a ready-made pattern on which to tailor historical facts."[२]

काही विशिष्ट विचार किंवा तत्त्वज्ञान साहित्यातून मांडण्याच्या हव्यासाने उत्पन्न होणाऱ्या दोषांचा भरपूर आढळ यशपाल, राहुल सांकृत्यायन, रांगेय राघव, भैरवप्रसाद गुप्त, मन्मथनाथ गुप्त, यज्ञदत्त शर्मा, अमृतराय इत्यादी लेखकांच्या ठिकाणी होतो.

स्वातंत्र्यपूर्वकालात मार्क्सवादाने भारलेल्या लेखकात रांगेय-राघव यांचे नाव घ्यावे लागेल. घरौंदे हुजूर, विषादमठ या त्यांच्या कादंबऱ्यातून मार्क्सवादी दृष्टिकोण आढळतो. उच्च वर्ग आणि निम्नमध्यम वर्ग यांची मीलन–भूमि म्हणजे आजची विश्वविद्यालये. या ठिकाणी कोणत्या मानसिक अवस्थेतून निम्नवर्गीय विद्यार्थ्यांना जावे लागते याचे बरेचसे वस्तुनिष्ठ व वास्तवदर्शी चित्र रांगेय राघव यांनी 'घरौंदे' कादंबरीत रेखाटले आहे. स्त्रीच्या नैतिक मर्यादा, शीलाविषयीचा प्रखर जागरूकपणा, गुरुजनांबद्दलचा आदर, विद्यार्थी–धर्म इत्यादी विषयांची घरकुले आज कोसळून पडत आहेत आणि एक विलक्षण विस्कटलेल्या अवस्थेतून आजचा विद्यार्थीवर्ग जातो आहे. याचे बरेचसे आकारहीन चित्रण 'घरौंदे' मध्ये आढळते. या सर्वांच्या मुळाशी आर्थिक कारणे कशी लपलेली आहेत याचे विश्लेषण

१. Karl Marx's letter to Ferdinand Lassalle Literature and Art p. 48. (by Karl Marx and Fredrich Engles.)

२. Ibid p. 58.





फारच मार्मिकपणे केले गेले आहे. जमीनदारवर्गाच्या विरुद्ध शेतकऱ्यांची संघटना बनवून आपली ऐतिहासिक जबाबदारी पूर्ण करण्याचा प्रयत्न मध्यमवर्ग करतो असे दाखविले आहे. उच्च वर्गीयांचे स्खलन किती भयानक आहे याचे प्रत्ययकारी चित्रण आहे. या पृष्ठभूमीवर भगवती नावाच्या नायकाचा नैतिक दृढपणा आणि क्रियाशीलपणा कादंबरीला आस्थेचा स्पर्श देऊन जातो. वर्गीय अहंकाराने माजलेली व रूढ नैतिक मूल्यांनी विहीन अशी लवंग व शरीर विक्रय करूनही मानवतेची बूज राखणारी वेश्या नादानी नीति-अनीतीच्या प्रचलित कल्पनांचा पुनर्विचार करायला वाचकाला भाग पाडतात. भांडवलशाही समाजात उत्पन्न होणाऱ्या विविध दोषांवर कडाडून प्रहार करताना रांगेय राघवांची लेखणी खूपच धारदार बनते. 'विषाद मठ' मध्ये बंगालच्या भयानक दुष्काळाचे चित्र रेखाटून दुष्काळाच्या मुळाशी असणाऱ्या साठेबाजांच्या व भांडवलदारांच्या कारवायांवर चांगलाच प्रकाशझोत त्यांनी टाकला आहे. 'हुजूर' मध्ये अभिजात वर्गाच्या व सरकारी अधिकाऱ्यांच्या निर्घृण कृत्यांवर, विलासी जीवनावर, लंपटपणावर त्यांनी चांगलाच प्रहार केला आहे. शेवटी सर्व अपप्रवृत्तींवर मार्क्सवादी बळसाही सुचवला आहे. "जो पर्यंत श्रमिकाला समाजात उत्पादन साधनावर प्रभुत्व मिळणार नाही तो पर्यंत मनुष्य आणि त्याचे जग सदैव भटकटतच राहील. त्याला कधीच आराम मिळणार नाही."

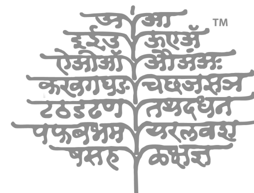
राहुल सांकृत्यायनांच्या ऐतिहासिक कादंबऱ्यातून मार्क्सप्रणीत ऐतिहासिक दृष्टीचा अवलंब केलेला आढळतो. वर उल्लेखलेल्या इतर लेखकांनीही स्वातंत्र्योत्तर काळात मार्क्सवादी झेंडा हातात धरून ठेवला आहे. या नामावळीत राजेंद्र यादव यांचेही नाव घ्यावे लागेल. पण त्यांनी कादंबरीच्या घाटाकडे विशेष लक्ष पुरवलेले आहे.

सारांश, स्वातंत्र्यपूर्व काळात हिंदी लेखकांनी मार्क्सवादी विचारांना वाट पुसत समाजाच्या भिन्न भिन्न थरातील सामाजिक, आर्थिक व नैतिक परिस्थितीचे बोचते वस्तुनिष्ठ चित्रण करून परंपरा व रूढी यांना बराच मोठा धक्का दिला आहे. हिंदी कादंबरी प्रेमचंदांच्यावेळेपासूनच पुष्कळशी वास्तवाला सामोरी जाणारी आणि समाजसापेक्ष अशी आहे. मार्क्सनेच सांगितलेले वरील दोन दोष (त्याच्या अवतरणात असलेले) प्रगतिवादी कादंबरीवाङ्मयात दिसून येतात. मात्र यशपाल सारखा प्रतिभावान कलावंत जेव्हा मार्क्सवादी चौकट दूर ठेवून लिहितो तेव्हा 'झूटासच' सारखी अतिशय दीर्घ कादंबरीही फारच मोठा पल्ला गाठते.

मराठी कादंबरी आणि समाजवाद

मराठी कादंबरीकारांची आस्थाकेंद्रें फार त्वरित बदलत असतात असे आढळते. मराठी कादंबरीकार गांधीवादाकडे आकर्षिले गेले; पण तिथून परावृत्त व्हायला विशेष अवधी लागला नाही. त्याचप्रमाणे समाजवादाकडे ज्या त्वरेने खेचले गेले त्याच त्वरेने तिथून परावृत्त झालेले आढळतात. आस्थाकेंद्रे बदलत असावीत हे योग्य आहे. कारण विचारांच्या जिवंतपणाची व लवचिकपणाची ती खूण आहे. पण हे फेरबदल साहित्यात आपले विशिष्ट ताण घेऊन प्रविष्ट झाले तरच ते महत्त्वाचे ठरावे.

वा. म. जोशींनी 'सुशीलेचा देव' १९३० मध्ये लिहिली व महाराष्ट्रातील दोन पिढ्यांच्या वैचारिक विकासाचा ग्राफ काढला. मिल आणि स्पेन्सर यांच्या प्रभावाखाली आलेली पिढी व नंतरची सुखवाद, (रावबा), राष्ट्रवाद (सुनन्दा) व साम्यवाद (बळवंतराव व सुशीला) यांना आदर्श मानणारी पिढी. सुनन्दा हा प्रारंभी इंग्रजांविरुद्ध सशस्त्र क्रांती करू पहाणारा तरुण शेवटी साम्यवादाच्या सुसंघटित व सामूहिक सामाजिक क्रांतीच्या तत्त्वज्ञानावर विश्वास ठेवतो. बळवंतराव व सुशीला दोघांनाही संपत्तीवरचा व्यक्तीचा अधिकार नष्ट केल्यावर व समाजात साम्यवादी पद्धतीची क्रांती झाल्यावर विश्वकुटुंबाची व्यापक भावना निर्माण होईल असा विश्वास वाटतो. हिंदू धर्मातील खालच्या जातीत जे खिश्चन धर्मात जाण्याचे खूळ पसरले आहे त्याच्या मुळाशी हिंदू समाजातले भयानक दारिद्र्य आहे याची जाणीव सुशीलेला होते आणि म्हणून या दारिद्र्यावरच मूलगामी उपाय शोधून काढला पाहिजे असे तिला तीव्रतेने वाटते. मात्र बळवंतरावांच्या मनात शंका आहे. ती अशी– विश्वकुटुंबवादावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेत वैयक्तिक स्वातंत्र्यावर आक्रमण तर होणार नाही ? या शंकेचा अधिक विचार करता करता





कदाचित् वा. म. जोशी यांची साम्यवादावरची श्रद्धा डळमळीत होते व पुढे त्यांचा विनायकराव गांधीवादाकडे आकर्षित होतो (इंदू काळे व सरला भोळे). एकंदरीत समाजवाद व गांधीवाद या दोन जीवनदर्शनांमध्ये वा. म. जोशी यांचा आत्मा दोलायमान झालेला आढळतो. मात्र मध्यम वर्गाच्या सुख-दुःखात व काव्यशास्त्रविनोदात रमणारी जोशी यांची प्रतिभा दरिद्री आणि भुकेकंगाल वर्गाकडे झुकू लागली होती हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.

केतकरांच्या ' ब्राह्मण कन्ये 'वर सुद्धा समाजवादाची छाप स्पष्टपणे दिसून येते. नायक रामराव म्हणतो– " पण सांपत्तिक विषमतेचे उन्मूलन करून गिरणीच्या धंद्यातील मजुरास त्याच्या प्रयत्नाचे फल अधिक मिळण्यास क्षेत्र मिळावे हे माझ्या आयुष्याचे प्रथम ध्येय आहे. " त्याचप्रमाणे या रामरावासंबंधी कालिंदी म्हणते– " समाजसत्तावादी रामरावास जुन्या धार्मिक भावनाच नाहीत आणि अपवित्र हा शब्दच त्याला समजत नाही " रामराव विवाहसंस्था अर्थप्रधान आहे असे म्हणतो. प्रेमविवाहासाठी आर्थिक अडचणींचा विचार प्रथम केला पाहिजे असे त्याचे मत असते. अविवाहित स्त्रीच्या मातृत्वाबद्दल समाजात जो आत्यंतिक तिरस्कार दाखवला जातो त्याच्या मुळाशीही आर्थिक कारणेच रामरावाला दिसतात. प्रेम, विवाह, सामाजिक आणि धार्मिक परंपरा यांचा विचार रामराव भौतिक दृष्टिकोणातूनच करतो. या सर्वांच्या मुळाशी आर्थिक कारणे आहेत असेच त्यांचे मत असते. केतकर जरी मार्क्सवादी विचारांनी प्रभावित झालेले होते तरी पूर्णतः मार्क्सवादी नव्हते. त्यांचा नायक रामराव पूर्णपणे समाजवाद किंवा साम्यवाद स्वीकारीत नाही. कारण क्रांतीवर त्याचा विश्वास नाही आणि घटनात्मक मार्गांनी समाजपरिवर्तन करता येणे शक्य आहे असे त्याला वाटते. मजूरांनी कारखाने स्वतः चालवावेत असेही ठामपणे त्याला वाटते !

याच वेळी वरेरकरांची ' धावता धोटा ' कादंबरीही लिहिली गेली. मुंबईमध्ये मजूरवर्गाला स्वतःचे असे वेगळे व्यक्तिमत्त्व प्राप्त होत होते आणि वर्गीय संबंधांची जाणीव तीव्रतेने त्याला होत होती. कामगारांचे खरे नेतृत्व कामगारातूनच निर्माण व्हायला पाहिजे असे या वर्गाला वाटू लागले होते वरेरकरांच्या या कादंबरीवर हंसा-बिजली व मोटाभाई यांच्या प्रेम त्रिकोणाचा बराच रोमँटिक असा प्रभाव पडला असला तरी कामगार वर्गाच्या आशा-आकांक्षा, त्याची दुःखे आणि त्याची शक्तिस्थाने यांचा चांगलाच प्रत्यय या कादंबरीत येतो. मोटाभाईची शेवटी विलायतेला कामगारजीवनाच्या व त्यांच्या प्रश्नाचा अभ्यास करायला जाण्याची वृत्ती जरी पलायनवादी असली तरी त्याच्या वर्गीय सीमांच्या अनुरूप असते, हे वरेरकरांनी कौशल्याने दाखविले आहे, एका गिरणीमालकाच्या मुलाने कामगारवस्तीत येऊन त्यांच्या सुख-दुःखांशी व परिस्थितीशी समरस होण्याचा प्रयत्न करणे हे लेखकाच्या व्यापक सहानुभूतीचे उदाहरण असले तरी मराठी कादंबरी ज्या कृतक रोमँटिक परंपरांना शरण जात होती त्याचे उदाहरण आहे. तरीही वरेरकर साम्यवादी नव्हते. परंतु समाजाच्या खालच्या थरात उतरत असताना मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा जाणता किंवा अजाणता आधार लेखकांना घ्यावा लागलेला आहे याचे 'धावता धोटा' हे उदाहरण आहे.

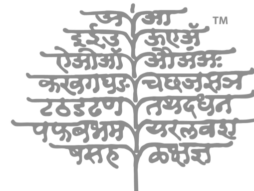
माडखोलकरांनी आपली पहिली कादंबरी 'मुक्तात्मा' ही याच वेळी (१९३३) लिहिली. मध्यम वर्गीय तरुण वैचारिक दृष्टीने समाजवादाकडे द्रुतगतीने ओढला जात होता याचा चांगलाच प्रत्यय ही कादंबरी देते. वैयक्तिक स्वरूपाची सशस्त्र क्रांती ही समाजसंघटनेच्या अभावी निरर्थक होते याची जाणीव चंद्रशेखरला झालेली आहे. चंद्रशेखर बुद्धिवादी तरुणाचे कर्तव्य सांगताना म्हणतो, " महाराष्ट्रातले हल्लीचे पक्ष हे तत्त्वावर उभारलेले नसून, केवळ व्यक्ति– महात्म्यावर अधिष्ठित झालेले आहेत. कालचे जहाल आज मवाळ होऊन बसलेले असून देशात नवा पक्ष निर्माण होण्याची स्पष्ट चिन्हे दिसत आहेत. समाजसत्तावादाचा प्रसार करायला इतकी चांगली वेळ दुसरी कोणती सांपडेल ? " भूमिगत चंद्रशेखर एका मजूर मित्राच्या घरी भाकरी आणि डोळ्यात पाणी आणणारी चटणी खातो. मध्यमवर्गीय क्रियाशील तरुण समाजाच्या खालच्या थरात उतरत असताना अशा तऱ्हेने आपल्या वर्गीय सीमा तोडण्याचा प्रयत्न करतो. माडखोलकरांच्या ' कांता ' पासून ' नवे संसार ' व ' प्रमद्वरा'-पर्यंत कादंबऱ्यांवर समाजवादी तत्त्वज्ञानाची छाप आहे पण चंद्रशेखर सारखे व्यक्तित्व कुठेही त्यांना निर्माण

करता आले नाही. 'चंदनवाडी'तला अवधूत समाजवादी तत्त्वज्ञानाने भारलेला आहे पण कादंबरी नायिकाप्रधान असल्यामुळे अवधूतचे व्यक्तित्व विशेष प्रभावी होत नाही. माडखोलकरांचे नायक वादविवादात जितके रमतात तितके ते प्रत्यक्ष क्रियाशील दिसत नाहीत. याचे कारण एक तर त्यावेळी मध्यम वर्ग बौद्धिक दृष्टीनेच समाजवादी होता. प्रत्यक्ष कार्यतत्पर नव्हता (कदाचित् कधीच नव्हता) आणि दुसरे म्हणजे माडखोलकरांची एकंदर वृत्ती समाजवादी नायकांशी रममाण होणारी नाही. समाजवादाचा त्यांनी बौद्धिक खुराक म्हणून अभ्यास केला. पत्रकार असूनही माडखोलकरांचीही मोठी मर्यादाच मानावी लागेल. कुसुमावती देशपांडे लिहितात– "समाजवादाचा नामोच्चार व काही समाजवादी तत्त्वांचा पाठपुरावा आपल्या लेखनात अनेकवार करूनही माडखोलकरांना खऱ्या समाजवादी बैठकीची एकही व्यक्तिरेखा निर्माण करता आली नाही, यात आश्चर्य वाटण्याजोगेही नाही. त्यांच्या निर्मितीचे स्वरूप वरवर पाहिले तरी त्यांच्या वृत्तीमध्ये सामाजिकतेचा पूर्ण अभावच दिसून येईल. वैभवारूढ वर्गाचे आदरपूर्ण वर्णन करण्यात त्यांची प्रतिभा रंगली." [१]

समाजवादाच्या बौद्धिक आकर्षणातून पु. य. देशपांडे यांच्यासारखा व्यक्तिवादी लेखकही सुटला नाही. 'विशाल जीवन'मध्ये वैयक्तिक जीवन आणि सामाजिक जीवन यांच्यामधली भिंत नष्ट करण्याची त्यांना तीव्रतेने आवश्यकता भासते. व्यक्तीचा विकास व्हायला हवा असेल तर आजची समाजव्यवस्थाच बदलली पाहिजे आणि त्या ठिकाणी समाजवादी समाजरचना निर्माण केली पाहिजे असे त्यांना वाटले. पुढे 'काळी राणी'मध्येही पु. य. देशपांडे यांचा नायक प्रकाश रजनीसारख्या स्त्रीच्या व्यक्तिमत्वाचा विकास करण्यासाठी समाजवादी व्यवस्थाच अपरिहार्य आहे असे मानतो व त्यासाठी प्रयत्नही करू लागतो. 'विशाल जीवना'मध्ये कलेचे विश्वही अफूच्या गोळीसारखेच आहे असे त्यांचा नायक म्हणतो. अज्ञ जनतेला धर्माच्या रूपाने अफू दिली जाते व सुशिक्षितांना कलेच्या रूपाने. भारताच्या स्वातंत्र्यासाठी पोलिस इन्स्पेक्टर अचल म्हणतो. "आशेचे दोनच मार्ग मला दिसतात. एक कट्टर साम्यवाद्यांचा व दुसरा माझा ... आणि तो म्हणजे आपल्याच लोकांवर, विशेषतः आपल्या पुढाऱ्यांवर अनन्वित, अमानुष अत्याचार." या दुसऱ्या मार्गाच्या मुळाशी असलेल्या विचारसरणीचे नाते विरोधविकासवादाशी लावता येईल.

'नवे जग' (१९४१) कादंबरीमध्ये ही समाजवादी निष्ठा अतिशय प्रखर स्वरूपात आढळून येते. विना समाजवादाचा प्रचार करण्यासाठी प्रेम आणि वैयक्तिक जीवनाचे सुखदुःख बाजूला ठेवून कार्य करू लागतो. ही कादंबरी प्रतीकात्मक आहे. विना आणि तरू यांच्या मधला संघर्ष साम्यवाद व फॅसिझम यांच्या मधला संघर्ष आहे. आत्माभिमानी तरूचे विनाबद्दलचे आकर्षण व त्याच्यावर संपूर्ण प्रभुत्व गाजवण्याची तिची आकांक्षा आणि विनाची बहिर्मुखता– या गोष्टी प्रतीकात्मक आहेत. विनाची प्रखर ध्येयनिष्ठा पाहून तरू अपमानित होते आणि लष्करशाहीचे प्रतीक असणाऱ्या अरविंदबरोबर निष्प्रेम विवाह करून विनाशी अखंड विरोध करण्याचा प्राणपणाने प्रयत्न करते. आंतरिक शून्यता निराशा आणि भय यांपासून दूर राहाण्यासाठी फॅसिझममध्ये ज्याप्रमाणे अनवरत कार्य करण्याचा आदेश दिला जातो, अहंतेचे पोषण केले जाते आणि अखंड विरोध हेच उद्दिष्ट मानून काम केले जाते तशीच स्थिती तरुलतेचीही असते. याउलट विना साम्यवादी आहे. आतून तो आस्थाशील आणि शांत आहे, मनाने स्वस्थ आहे. आत्मविश्वास त्यांच्यात भरपूर आहे. याउलट तरूची मनःस्थिती पहा: "एक, एकच आशा आता बाकी उरली होती– महायुद्ध ! कदाचित् महायुद्धाच्या भीषण वणव्यात विनाचे साम्यवादी 'नवे जग' भस्म होऊन जाईल– आणि मग, विनाला माझ्या जगात प्रवेश केल्याशिवाय गत्यंतर उरणार नाही !" – "भला जे शक्य झाले नाही ते कदाचित् महायुद्ध शक्य करून दाखवील. म्हणूनच महायुद्ध अखंड चालू रहावे– निदान विनाच्या साम्यवादी नव्या जगाची पूर्ण होळी होईपर्यंत महायुद्धाचा वणवा प्रचंड वेगाने भडकत रहावा, अशी एकच इच्छा माझ्या अंतर्यामात बाकी उरली होती– एकच एक आशा ! – एकच एक इच्छा !" – ती आपल्याजवळ पिस्तूल बाळगते, अरविंद युद्धात आपले पौरुष गमावून

१. मराठी कादंबरीचे पहिले शतक भाग २– कुसुमावती देशपांडे.





परत येतो. युद्धाच्या भयानकतेचे हे प्रतीकात्मक चित्रण आहे. फॅसिझमच्या लष्करशाहीचे हे अंतिम रूप आहे. तरुलता हरते. नव्या जगाच्या निर्मितीसाठी धडपडणारा साम्यवादी विना विजयी होतो. ही कादंबरी १९४१ मध्ये प्रकाशित झाली. रशिया त्यानंतर जागतिक युद्धात उतरला. मार्क्सवादाकडे तरुण लेखकवर्ग कसा आकृष्ट झाला होता याचे हे ज्वलंत उदाहरण.

कलावादी फडक्यांनाही या प्रभावापासून अलिप्त राहाता आले नाही. 'समरभूमि' आणि 'उन्माद' या कादंबऱ्यात गांधीवादी नेतृत्वावर कठोर टीका करता करता फडके यांनी तरुणांच्या क्रांतिकारी नेतृत्वाचे समर्थन केले आहे. श्रीनिवास कॉंग्रेस सोडतो कारण ती भांडवलदारांची बटीक बनलेली असते. श्री. नंदा यांचे ट्रेड युनियन बिल प्रतिक्रियावादी असून त्यात कॉंग्रेसने मजूर वर्गाला दिलेल्या आश्वासनांवर पाणी फिरवले आहे अशी टीका त्यांनी केली आहे. उन्मादचा नायक कॉंग्रेसचा आदेश टुकरावून मजूरांचा हरताळ घडवून आणतो असे दाखविले आहे.

महाराष्ट्रातील मध्यम वर्गातला तरुण समाजवादाकडे कसा आकर्षिला जात होता आणि त्यांच्या मर्यादा कोणत्या होत्या याचे प्रतिबिंब खांडेकरांच्या कादंबऱ्यात आढळते.

खांडेकरांचे नायक सामाजिक आणि आर्थिक विषमतेने संत्रस्त आहेत. परंतु ही संत्रस्तता स्वानुभूती पेक्षा सहानुभूतीतून उत्पन्न झालेली आहे. चंद्रकांत (उल्का) किंवा अभय (पांढरे ढग) समाजातल्या विषम परिस्थितीशी पूर्ण परिचय करून घेण्यासाठी आपल्या वर्गीय सीमा विस्तारून मजूर वर्गाशी समरस होण्याचा प्रयत्न करतात. खांडेकरांना असा विश्वास होता – "मध्यम वर्ग हा डोळस बुद्धिवान् वर्ग आहे. तो आंधळेपणाने बंडखोर होऊ शकत नसला तरी या वर्गातली महात्मता जेव्हा जेव्हा उत्कट ध्येयाने प्रेरित होते, तेव्हा तेव्हा ती लीलेने क्रांतीचे नेतृत्व करू शकते. हरतऱ्हेच्या सामाजिक विषमतेविरुद्ध महाराष्ट्रात आजपर्यंत जे संग्राम झाले, त्यांत मध्यमवर्गच अग्रभागी चमकत आला आहे." (प्रस्तावना-हिरवा चाफा) परंतु हळू हळू त्यांची ही आस्था क्षीण होऊ लागली. ते पुढे लिहितात, "गेल्या सहा वर्षातल्या आपल्या देशातल्या अनेक घडामोडींनी आणि मला आलेल्या विविध अनुभवांनी माझी ही श्रद्धा डळमळीत केली आहे. सामाजिक क्रांतीच्या बाबतीत मध्यमवर्गाच्या कर्तृत्वाला अनेक मर्यादा पडल्या आहेत, अशी माझी खात्री झाली आहे. त्यातल्या त्यांत काही अपरिहार्य आहेत तर कित्येक अनुल्लंघनीय आहेत. याची अलिकडे मला तीव्रतेने जाणीव होत आहे."

वर्गीय संबंधांचे ज्ञान निम्न वर्गात प्रसारित करण्याचे कार्य ध्येयोन्मुख मध्यमवर्गीय तरुणांनी केले पाहिजे असे खांडेकरांना वाटते. आणि म्हणूनच त्यांचा चंद्रकांत मजूर आणि शेतकऱ्यात जाऊन राहातो. 'हिरवा चाफा' कादंबरीचा नायक मुकुंद हातात लाल झेंडा घेऊन जमीनदारांच्या विरुद्ध संघटना करतो व सत्याग्रह घडवून आणतो. श्री (दोन मने) हरिजनांचे नेतृत्व करण्यासाठी कॉलेज आणि क्रिकेटचा मोह सोडून गावी येतो. अस्पृश्यांचा प्रश्न मूलतः आर्थिक आहे आणि गांधींच्या मार्गांनी त्याचे निरसन होणार नाही असे खांडेकरांना वाटते. गांधींच्या मार्गाचा निषेध करता करता व वर्गीय जागृतीच्या परिणामी येणाऱ्या क्रांतीचे समर्थन करता करता ही क्रांती शांतिमय असावी असे आवर्जून सांगायला खांडेकर विसरत नाहीत. गांधींचा उपदेश वर्गीय चैतन्य नष्ट करतो असे त्यांना वाटते. गांधीवादी सुबोध श्रीला लिहितो; "उपभोगाच्या अतिरेकाने मनुष्य जसा पशु होतो, तसा त्यागाच्या अतिरेकाने तो देव– नुसता दगडी देव होतो. हाडामांसाच्या माणसांची सुख दुःखे, त्यांचे मनोविकार त्याला तीव्रतेने कळेनासे होतात. पण याचा आनंद आणि जीवनातल्या विविध रसांचा आस्वाद या सर्वांचे मनातून निर्मूलन करण्यातच माझी कितीतरी शक्ती खर्च झाली!" 'पांढरे ढग' मध्ये अभय म्हणतो, गांधीवाद! गांधींनी बहुजनसमाजाला साधेपणाने अंकित केले. अन्न, वस्त्र, राहणी या साऱ्या गोष्टीत गरीबांना जवळची वाटणारी माणसेच त्यांच्या मनात क्रांतीची बीजे टाकू शकतील पण गांधींना क्रांती कुठे हवी आहे? यंत्रयुगाने निर्माण झालेले प्रश्न ते पोथ्या पुराणातल्या तत्त्वज्ञानाने सोडविण्याचा प्रयत्न करीत आहेत! व्यक्तीचे प्रश्न आत्मिक असू शकतील; पण समाज आत्मिक तत्त्वज्ञानावर जगत नाही. ही गोष्ट गांधींच्या गावीही नाही; मद्यपानबंदीइतकेच संतती-

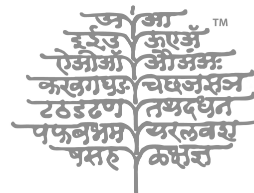
नियमनाचे ज्ञान गरीबांना करून देणेही आवश्यक आहे. पण गांधी गरीब जोडप्यांना सल्ला देणार– तुम्ही भावाबहिणीप्रमाणे राहा. गांधींना हृदय आहे, पण सामाजिक मन नाही ! समाजातल्या माणसाचे सुख-दुःख त्यांना त्यांच्या दृष्टीने पाहताच येत नाही ! " तो निश्चय करतो– " सामाजिक मन जागृत करायचे हेच आपल्या पिढीचे पहिले कर्तव्य आहे. " पांढरे ढग नंतर अभयच्या विचारांची दिशा, त्याच्या परिपक्व व्यक्तित्वाचे दर्शन देण्याचे अभिवचन खांडेकर देतात व वाचक 'वर्षाकाल'ची अपेक्षा करतो. पण ती पुढे पुरी होतच नाही, आमच्या पदरी पडतो तो नुकताच तारुण्यात प्रवेश केलेला ध्येयोन्मुख परंतु अनुभवहीन व अपरिपक्व अभय !

खांडेकरांनी दारिद्र्याचे भयानक चित्रण प्रत्यक्ष असे केले नाही. पात्रांच्या शब्दात अप्रत्यक्षपणे वर्णन पद्धतीने त्यांनी केले. मार्क्सवादाबद्दलची महाराष्ट्रीय युवकांची बौद्धिक ओढ प्रकट झाली पण मध्यमवर्गाच्या सीमांमुळे हे सर्व संकुचित क्षेत्रातच राहिले.

मराठी लेखकांचा साम्यवादाचा ओढा किंवा आस्था बौद्धिक स्वरूपातच राहिली. जोशी गांधीवाद व समाजवाद यांच्यामध्ये आंदोलने अनुभवीत राहिले. शेवटी दहा वर्षात त्यांनी काही महत्त्वाचे लिहिलेच नाही. खांडेकर पुन्हा 'क्रौंचवध' मध्ये गांधीवादाकडे झुकले– 'अश्रू' मध्ये तर साम्यवादाचे विरोधीच बनले. आणि 'ययाति' मध्ये त्यांची मूळ रोमँटिक प्रवृत्ती पुन्हा उसळून आली. माडखोलकर 'स्वप्नांतरिता' आणि 'रुक्मिणी' यामध्ये राजेरजवाड्यांच्या चित्रणातच गुंग होऊन गेले. स्खलनशील अभिजात-वर्ग हा माडखोलकरांच्या आवडीचा विषय. वरेरकरांनी काँग्रेसचे अनुगमन करण्याचा व्यावहारिक धोपटमार्ग स्वीकारला. पु. य. देशपांडे रहस्यवादाकडे झुकले (आहुती). फडके एका बाजूला शेख अब्दुल्लांच्या लोकप्रियतेचे वर्णन करण्यात गुंतले (जेहेलम्) तर दुसऱ्या बाजूला सुभाषबाबूंच्या जीवनावर आधारलेल्या (?) शोनान्, तूफान्, आस्मान् अशासारख्या कादंबऱ्या लिहू लागले.

मराठीतल्या प्रमुख लेखकांच्या या पार्श्वभूमीवर वि. वा. हडपांचा प्रयत्न ध्यानात घेण्यासारखा आहे. 'प्रलय' मध्ये नंदन नावाच्या एका कल्पित शहरात भांडवलदार व मजूर यांचा वर्गीय संघर्ष दाखवून मजूरांचा विजय झाल्याचा निर्देश केला आहे. शास्त्रज्ञ सुद्धा भांडवलदारांच्या बाजूचे. पण साम्यवादाच्या या प्रबळ आकर्षणापोटी किमान कलात्मकतेचीही आपण बूज राखत नाही याची जाणीव लेखकाला झालेली दिसत नाही. 'वादळ' कादंबरीत १९३० च्या आंदोलनापासून फैजपूरच्या अधिवेशनापर्यंतच्या राजकीय इतिहासाचे अवलोकन केले आहे. काँग्रेस शेतकऱ्यांची उपेक्षा करते असे दाखवून खरा मार्ग साम्यवादच आहे असे आग्रहाने व अभिनिवेशाने सांगितले आहे. लैंगिक स्वातंत्र्याच्या बाबतीत मात्र लेखक भारतीय परंपरांच्या संदर्भात विचार करण्याची आवश्यकता प्रतिपादतो. लेखक म्हणतो– " एका बाजूने देशातील भांडवलदार दुसऱ्या बाजूने जमीनदार. तिसऱ्या बाजूने नीतिधर्माचे थोतांड माजविणारे सनातनी आणि चवथ्या बाजूने सत्तारूढ सरकार अशा चार प्रतिस्पर्ध्यांशी आपणाला झगडून नवमतवाद जनतेच्या गळी उतरवावयाचा आहे. आजच्या परिस्थितीत प्रचलित नीतिधर्माचे अवडंबर ध्यानी घेऊन बोलावयाचे तर निर्विवाह प्रेमसंबंधांचा पुरस्कार करून आपण प्रतिपक्षीयांचे रान आपल्या विरुद्ध उठविण्याने क्रांतीसाठी नांगरून तयार केलेल्या जमिनीत प्रतिक्रान्तीचे (Antievolutionary) व अपक्रांतीचे (Reactionary) विषारी रान ढगळू देण्यासारखे आहे. " (वादळ).

एकंदरीत हडप जरी मार्क्सवादी असले तरी व्यावहारिक समझोता म्हणून साम्यवादाला भारतीय रंग देऊ इच्छितात. 'आजचा प्रश्न' या कादंबरीत १९४२ च्या आंदोलनाची कम्युनिस्टांच्या दृष्टिकोणातून तपासणी केली आहे. कम्युनिस्टांचे धोरण राष्ट्रहित-विरोधी नव्हते असे सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'गोदाराणी' व 'अन्नदाता उपाशी' या कादंबऱ्यात खेड्याकडे दृष्टिक्षेप करून जमीनदार व शेतकरी यांच्या मधल्या वर्गकलहाचे चित्रण केले आहे. या वर्गकलहाची परिणती जमीनदाराच्या हत्येत दाखवली आहे. त्यांच्या कादंबऱ्यांना कलावादाच्या त्या युगात महत्त्व मिळणे कठीण होते. परंतु अ. ना. देशपांडे यांनी हडपांच्या कादंबऱ्यांचे मूल्यमापन करताना फार मार्मिकपणे लिहिले आहे. ते म्हणतात, " सामाजिक जीवनाचे–





विशेषतः ग्रामीण जीवनाचे वस्तुनिष्ठ आणि विश्लेषणात्मक चित्रण करण्याची हडपांची धडपड दिसून येत आहे. " त्यांच्या कादंबऱ्यात रोमँटिक भाग कमी पण वास्तवाचे स्वरूप पुष्कळसे सशक्त आहे. भावुकतेचा अभाव आणि वस्तुनिष्ठ चित्रण यामुळे त्यांच्या कादंबऱ्या जिवंत बनल्या आहेत.

समाजवादी वास्तवाचे वर्णन हडपांनी केले. शोषक–शोषितांच्या संघर्षाचे तीव्र रूप दाखविले, पीडितांचे संघटन, कम्युनिस्टांचे मार्गदर्शन आणि संपन्न वर्गातले आंतरिक विरोध या गोष्टी साम्यवादाच्या आधाराने त्यांनी कादंबऱ्यातून मांडल्या. पात्रांच्या विषयीचा दृष्टिकोण इतका एकांगी झाला की पात्रांचा चांगले वाईटपणा त्यांच्या राजकीय मतप्रणालीवर अवलंबून ठेवला गेला.

मार्क्सवादाने मराठी लेखिकांनाही प्रभावित केलेले आढळते. स्त्रीच्या मुक्तीचा मार्ग साम्यवादात आहे अशा श्रद्धेने कांही मराठी लेखिकांनी लेखन केले. 'आविष्कार' मधला क्रांतिकारक विजय साम्यवादाकडे आकर्षित होतो. कदाचित् महाराष्ट्रातल्या क्रांतिकारक तरुणांना साम्यवादाचे आकर्षण वाटत असावे. स्वदेशी आंदोलने व दारुबंदी या कॉंग्रेसच्या कार्यक्रमांत धनिकांचे कसे फावले व सामान्य कॉंग्रेस कार्यकर्ता त्यांच्या हातातले खेळणे कसे होऊन राहिला होता याचे वर्णन या कादंबरीत गीता साने यांनी केले आहे. वीणा अजयला म्हणते–स्त्री क्रांतीची विरोधी नाही, सहकार्य करणारी आहे. 'हिरवळी खाली' मध्ये नायिका विचार करते. " शारीरिक पवित्रतेपेक्षा स्वातंत्र्य महत्तम आहे हे केव्हा समजेल आम्हाला ? आम्ही विलासाची साधने नाही; जगासाठी तर काय पण विशिष्ट पुरुषासाठीही नाही, हा सिद्धांत आमच्या संस्काररत मनास पटतो वळत मात्र नाही. "

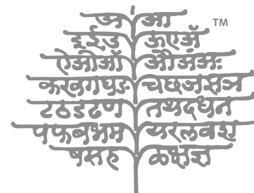
' वठलेला वृक्ष ' मध्ये आर्थिक हितसंबंधच कौटुंबिक जीवनावर कसे परिणाम करत असतात याचे चित्रण केले आहे. या सर्व कादंबऱ्यांतून गीता साने यांनी मार्क्सवादी दृष्टीतून मध्यमवर्गीय जीवनाचा विशेषतः स्त्रीच्या जीवनाचा विचार केला आहे, त्यांनी लैंगिक स्वातंत्र्याची मागणीही केली आहे.

मराठीतले प्रमुख कादंबरीकार मार्क्सवादाकडे ओढले गेले पण वैयक्तिक स्वातंत्र्याच्या नाशाच्या भीतीने किंवा कलावादाच्या मोहाने तिथून दूर झाले. गीता साने आणि हडप यांनी मात्र साम्यवादाचे निशाण हातात शेवटपर्यंत ठेवले. मजूरांच्या व शेतकऱ्यांच्या जीवनाचा भयानकपणा, जमीनदाराचे शोषणाचे विविध मार्ग, वाढणारा वर्गसंघर्ष इत्यादी गोष्टींचे चित्र हडपांनी रेखाटले तर गीता साने यांनी स्त्री-स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने मार्क्सवादाकडे पाहिले. यांच्या कादंबऱ्यात वास्तवाच्या जोडीला कल्पनेचा स्पर्श (Imaginative touch) अधिक असता तर यांचे साहित्य श्रेष्ठ ठरले असते !

मार्क्सवादाच्या संस्कारामुळे मराठीची रोमँटिक परंपरा जरी पूर्णतः खंडित झाली नाही तरी कादंबरी वास्तवाच्या भूमीवर उतरू लागली. निम्नवर्गीय व्यक्तींचा कादंबरीत प्रमुख पात्र म्हणून उपयोग होऊ लागला. प्रेम आणि विवाह यांच्या आसपास घुटमळणारी मराठी कादंबरी जीवनाच्या इतर क्षेत्रात जाण्याचा प्रयत्न करू लागली. भाषाशैलीतले कृत्रिम नटवेपण किंवा लालित्य कमी होऊ लागले. आशयनिष्ठता येऊ लागली. रुचिवैचित्र्य म्हणून खेडेगावात न जाता वास्तवाच्या अनेक थरांची पहाणी करण्यासाठी म्हणून कादंबरी खेड्यात, गल्लीबोळात जाऊ लागली. १९४७ नंतर तर माडगूळकर, अण्णाभाऊ साठे, उद्धव शेळके यांनी साहसाने वास्तवाचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न केला. मराठीच्या रोमँटिक परंपरांना थोडा फार धक्का देण्याचे श्रेय मार्क्सवादी प्रभावाला दिले पाहिजे.

काही तुलनात्मक निष्कर्ष

हिंदीच्या ज्या कादंबरीकारांनी समाजवाद किंवा मार्क्सवाद स्वीकारला ते लेखक साधारणपणे शेवटपर्यंत मार्क्सवादाला एकनिष्ठ राहिलेले दिसतात. (रामविलास शर्मा व यशपाल मार्क्सवादाच्या भाष्याच्या संदर्भात मग कितीही शाब्दिक हल्ले प्रतिहल्ले एकमेकांवर करोत.) या उलट मराठीमधले बहुसंख्य लेखक मार्क्सवादाकडे वळले पण तिथून पुन्हा परतले. स्वातंत्र्योत्तर काळात अनेक मार्क्सवादी कादंबरीकार हिंदीत लिहीत आहेत पण मराठीत प्रेरणा म्हणून मार्क्सवाद संपला. मराठी लेखकांची सुखवादी प्रवृत्ती, मर्ढेकरांच्या प्रभावाने साहित्याच्या महात्मतेबद्दल निर्माण झालेल्या विशिष्ट कल्पना, फडके युगाचा दुय्यम लेखकांवर पडलेला कलावादाचा प्रभाव, व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या गळचेपीची





भीती, रशियातील रॅप संस्थेची नियंत्रणेही व इतर अनेक कारणे या घटनेच्या मुळाशी सांपडू शकतील. मराठी लेखकांनी केवळ बौद्धिक दृष्ट्या माफक प्रमाणात मार्क्सवाद अंगिकारला आणि त्यामुळेच यशपाल किंवा रांगेय राघव यांच्या कांहीशा वृत्तपत्रीय (का होईना पण) वास्तवाच्या स्पर्शाने हिंदी कादंबरीत जो विस्तार व दमदारपणा आला तो मराठी कादंबरीत आला नाही असे खेदाने म्हणावे लागते. अण्णाभाऊ साठे यांच्या सारखा कामगारवर्गातला लेखक किंवा भोसले यांच्या सारखा ग्रामीण जीवनाचा प्रत्यक्ष परिचय असणारा लेखकही आपल्या कादंबऱ्यांत भडकपणा व कृतक रोमॅंटिक स्पर्श येऊ देतो. हा साहित्यिक परंपरेचा दोष आहे. (लेखकाचा वकूबही तोकडा असला तरी साहित्यिक स्वस्थ परंपरांमध्ये तो कधी महत्त्वाची कामगिरी करून जातो.) केतकर व हडप यांना योग्य तो न्याय त्यांचे वेळी मिळाला नाही याचे दुसरे कारण काय असणार ?

प्रेमचंदांनी विविध वर्गाचे व समाजातील थरांचे जितके वास्तव व विश्वसनीय चित्रण केले तितके भरीव चित्रण हिंदी व मराठी कादंबरीमध्ये झालेले नाही. या (तसे पाहिले तर दुय्यम दर्जाच्या) लेखकाच्या भक्कम आधाराने चाललेली हिंदी कादंबरी तंत्राच्या दृष्टीने नेटकी नसला तरी वास्तवाच्या प्रत्ययाच्या दृष्टीने पुष्कळच सच्ची झाली आहे. हिंदी कादंबरीच्या इतिहासात कलेकरता कला ह्या वादाने मुळीच स्थान मिळविले नाही हेही इथे लक्षात घ्यावे. शोषित समाजाचे प्रत्ययपूर्ण चित्र हिंदीमध्ये प्रेमचंदांनी व त्यानंतर अनेक लेखकांनी केले. मराठीमध्ये 'धावता धोटा' यानंतर किती नावे घेता येतील ? प्रेमचंदांनंतर पुष्कळसे हिंदी लेखक मराठी लेखकांप्रमाणे मध्यम वर्गातच रेंगाळले. स्वातंत्र्योत्तर काळात मात्र मराठीतील माडगूळकर, दळवी, उध्दव शेळके यांचेप्रमाणे रांगेय राघव, अमृतलाल नागर, फणीश्वरनाथ रेणु, हिमांशु श्रीवास्तव, भैरवप्रसाद गुप्त इत्यादी अनेक हिंदी लेखकांनी आपल्या कक्षा विस्तारल्या.

स्त्री-पुरुषसंबंधांविषयी नव्या दृष्टिकोणातून विचार करण्यासाठी जितकी फ्रायडने प्रेरणा दिली त्याहिपेक्षां अधिक प्रेरणा मार्क्सवादाने दिली हे कबूल केले पाहिजे. मराठीमध्ये गीता साने यांच्या कादंबऱ्यातूनही प्रेरणा केवळ वैचारिक भूमिकेपर्यंत राहिली. हिंदोळ्यावर—१९३४ या विभावरी शिरूरकरांच्या कादंबरीवरच्या वादळाचा तर हा परिणाम नसेल ?) हिंदी कादंबरीत मात्र यशपालांनी शैल, चंदा अशी प्रत्यक्ष आचरण करणारी पात्रे निर्मिली. मार्क्सवादाच्या प्रेरणेने लैंगिक स्वातंत्र्य उपभोगणारी स्त्रीपात्रे मराठीत स्वातंत्र्यपूर्व काळात झालेली आढळत नाहीत (रणांगण मधली हार्टा, जर्मन मधली ज्यू होती प्रत्यक्ष युद्धाच्या भीषणतेची पार्श्वभूमी घेऊन आली होती—हाही अपवादच.)

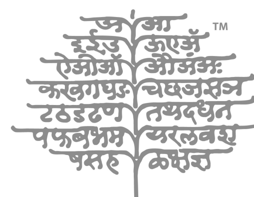
सामाजिक, नैतिक व आर्थिक प्रश्नांचा मूलग्राही दृष्टिकोनातून किंवा भौतिकवादाच्या आधाराने विचार करण्याची प्रवृत्ती उत्पन्न करण्याचे श्रेय मार्क्सवादाला द्यावे लागेल. कादंबरीचे क्षेत्र विकसित करण्याची प्रेरणाही मार्क्सवादाने दिली असे म्हणावे लागेल.

मात्र मार्क्सवादाचे झालेले साहित्यिक दुष्परिणामही वर यशपालांच्या कादंबरीचा विचार करताना दाखवलेले आहेत. ते दोष बहुधा सर्वत्र मार्क्सवादाने प्रभावित झालेल्या साहित्यात आढळतात. राल्फ फॉक्स याने दिलेला इशारा या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे. (राल्फ फॉक्स हा मार्क्सवादी टीकाकार होताः—)

Here let me emphasise that this does not imply the need of the plot and narrative, for it is lising man with whom we are concerned and not merely the external circumstances in which man has his being. This is the mistake made by many Socialist novelists who have used all their talent and energy to depict a strike, a social movement, the construction of socialism, a revolution or a civil war, without considering that what is supremely important is not the social background. "[१]

['हिंदी और मराठी उपन्यासों का तुलनात्मक अध्ययन ' या लेखकाच्या डॉक्टरेटसाठी लिहिलेल्या प्रबंधातून अनुवादित.]

१. The Novel and people– Ralf Fox





डॉ. सदाशिव अंबादास डांगे

पुरावृत्त आणि इतिहास-संकेत*

पुराण हा शब्द सर्वपरिचित असा आहे, पण या शब्दाशी पुरावृत्त या शब्दाचे साधर्म्य आणि वैधर्म्य प्रथमच स्पष्ट केले पाहिजे. **पुराण** या शब्दात साधारणपणे कल्पित वृत्तांतांचा अंतर्भाव होतो असा समज असल्याने मुद्दामच **पुरावृत्त** असा शब्द-प्रयोग इथे केला आहे. पुराणात निश्चित घडलेल्या अशा घटना असतीलच असे नाही पण **पुरावृत्त** या शब्दात **पुरा** हा शब्द **पुराण** या शब्दाशी साधर्म्य दाखविणारा असला तरी, **वृत्त** या मध्ये ज्या घटना घडून गेल्याची परंपरा सूचित केली जाऊ शकते अशा घटना अंतर्भूत करण्याचा मानस आहे. वास्तविक बघता इतिहास, पुराण आणि लोकप्रचलित आख्याने किंवा कथा यांत स्पष्ट असा भेद प्राचीन भारतीय वाङमयात सापडत नाही. तसेच वेद, इतिहास, पुराण इत्यादींचा स्पष्ट उल्लेख वेदांपासून होत असला, तरी त्यातील भेद कुठे नक्की केलेला आढळत नाही. वेद, इतिहास आणि पुराणे यांचा संबंध संपन्न करण्यामागची एक कल्पना ही आहे की, जे नंतर पुराणांतरी किंवा इतिहासात येते, ते बीजरूपाने वेदात येते. आणि अशा प्रकारे नवीन परंपरा ही जुन्या परंपरेशी फारकत करीत नाही असा हा युक्तिवाद आहे. या कल्पनेतूनच "इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्" असा सिद्धांत निघाला हे उघड आहे. या सिद्धांतामागे तथ्य आहे. पण ज्या इतिहासातून वेदाचा किंवा वेदातील कथा-आख्यानांचा अर्थ स्पष्ट करावयाचा तो इतिहास प्राचीनांना नेमका कोणता अभिप्रेत होता हे पाहणे मोठे मनोरंजक आणि अगत्याचे होईल. याज्ञिकांच्या बरोबरच ऐतिहासिकांचा एक पक्ष यास्काचार्य आपल्या **निरुक्तात** सांगतात. यास्कांच्या व सायणभाष्याच्या अनुरोधाने विचार केल्यास इतिहास हा शब्द त्याच्या अर्वाचीन अर्थापेक्षा काही वेगळ्याच अर्थाने वापरलेला दिसतो. बऱ्याच ठिकाणी "अत्र इद**मितिहासमा**चक्षते" असा शब्दप्रयोग करून जो वृत्तांत दिला जातो तो आपल्याला आज माहीत असलेल्या आणि सर्वतोपरीने रूढ असलेल्या इतिहास (history) या शब्दाशी जुळत नाही. उदाहरणार्थ, अपालासूक्तातील कथाप्रसंगाची सूचना देताना "अत्रइतिहासमाचक्षते" असा प्रारंभ करून असे वर्णन येते– अपाला नावाची कन्या होती. तिला कातडीचा दोष होता. तो घालविण्यासाठी तिने आपल्या पित्याच्या घरी तप केले; कारण तिच्या पतीने तिच्या ह्या दोषामुळे तिला टाकून दिले होते. तप करून तिने इंद्राला प्रसन्न केले. तिने इंद्राला सोम आवडतो म्हणून सोम आपल्या दातांनीच रगडला. त्याचा आवाज ऐकून इंद्र आला; आणि तिला इच्छित वर त्याने दिला. तिच्या तोंडातूनच त्याने सोमप्राशन केले. तिला दोषरहित करण्यासाठी मग त्याने तिला आपल्या रथाच्या चाकाच्या छिद्रांतून, जुवाच्या छिद्रातून इत्यादी तीन वेळा काढले. प्रथम वेळी तिला बाहेर काढले त्यावेळी तिची जी कातडी बाहेर सोलली गेली तीपासून सारज पक्षी निघाला. दुसऱ्या वेळी जी दूषित कातडी निघाली तीपासून घोरपड निर्माण झाली; आणि तिसऱ्या वेळच्या कातडीपासून सरडा निघाला. अशी ही कथा आहे; आणि ह्या कथेला **इतिहास** म्हटले आहे !

वर सांगितलेल्याप्रमाणे अनेक कथांना इतिहास म्हणून संबोधले आहे. प्रस्तुत कथेत अपालेला विभिन्न छिद्रांतून ओढून काढण्याच्या बाबतीत इतिहास हा शब्द लागू होऊ शकेल काय हा प्रश्न आहे! आणि जर प्रत्यक्ष लागू पडला आहे, तर मग त्याचा अर्थ त्या शब्दाच्या आधुनिक रूढ अर्थापेक्षा वेगळा आहे हे मानणे प्राप्त आहे; आणि हा अर्थ नेमका कोणता ते ठरविणे इष्ट आहे. परंपरेत त्याचा अर्थ नीटसपणे स्पष्ट केलेला नाही. इतिहास हा शब्द

---

* प्रस्तुत विषयावर, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ पुणे येथे, **कै. पं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी, मुरगुडकर-स्मारक व्याख्यानमालेत**, झालेली लेखकाची दोन भाषणे (दि. २ व ३ ऑगस्ट, १९६९) लेखरूपाने येथे प्रसिद्ध होत आहेत. हे पहिले भाषण.

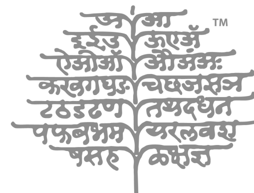




आगदी थेट वेदांपासून प्रचलित आहे. ऋग्वेदात नाही, तरी अथर्ववेदात त्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे; आणि इतिहास, पुराण आणि गाथा हे सगळे एकत्रच आणले आहेत. अथर्ववेदात व्रात्याच्या संबंधांत, महादेव हा देव प्रमुख व्रात्य कल्पून, पुढील वचन आहे "तमितिहासश्च पुराणं च गाथाश्च नाराशंसीश्च-अनुव्यचलन्" (१५-६-१०) अर्थात् याचा अर्थ झाला की, त्याचे मागोमाग इतिहास, पुराण, गाथा आणि लोकप्रशंसा चालू लागल्या—अर्थात् या सर्वांच्या स्तुतीचे तो (महादेव) केंद्र बनला. पुढे असे वचन आहे, "इतिहासस्य च वै स पुराणस्य च गाथानां च नाराशंसीनां च प्रियं धाम भवति **य एवं वेद**" — म्हणजे जो असे जाणतो तो या सर्वांचे लाडके आगर बनतो; अर्थात् तो इतिहास, पुराण आणि गाथा, लोकप्रशंसा इत्यादी जाणतो; सर्वज्ञ होतो! इतिहास—पुराण यांचा उल्लेख पुढे **जैमिनीय ब्राह्मण** (१—५३), शतपथ ब्रा० (१३—४—३—१२; १३), **बृहदारण्यक उपनिषद्** (२-४-१०) यात येतो. **छांदोग्य उपनिषदातही** असा उल्लेख येतो (३-४-१-२); पण **तिथेच** एका ठिकाणीं (७-१-२-६) इतिहास आणि पुराण यांना एकत्र गोवून **पंचम वेद** म्हटलेले आहे. **शांखायन श्रौत सूत्रात** (१६-२-२१-२७) इतिहास आणि पुराण हे दोन स्वतंत्र वेद आहेत असे म्हटले आहे. असा उल्लेख **गोपथ ब्राह्मणांतही** आहे (१-१०). शतपथ ब्राह्मणात इतिहास आणि पुराण यांना **वेद** म्हटले आहे. (वर उल्लिखित). वरील ठिकाणी वेद, इतिहास, पुराण हे शब्द एकवचनी आढळतात. अर्थात् याचा अर्थ असा की, वेद म्हणजे एक विवक्षित वेद, किंवा आपणास माहीत असलेले चार वेद, नसून पारंपरिक ज्ञानभांडार; आणि या पारंपरिक ज्ञानभांडाराचेच भाग इतिहास आणि पुराण हे होत. याचाच अर्थ असा की, वेद हे आधी होऊन गेलेले ऋग्वेदादि चार वेद आणि पुराणे ही नंतरची हा भेद येथे अविवक्षित आहे. या मतांप्रमाणे **वेद** आणि **पुराण** हे समकालीन होत; केवळ त्यात तात्त्विक भेद आहे! ह्यांच्याच पंक्तींत **इतिहास**, **गाथा**, आणि **नाराशंसी** (लोकांनी गायिलेली स्तुतिगीते इ.) बसतात. **नाराशंसी** या प्रकाराचा **नराशंस** (अग्नि) या देवतेशी संबंध नसून तो केवळ लोक—वाङमयाचा एक मौखिक प्रकार होय हे उघड आहे. वरील विवेचनात **इतिहास** आणि **पुराण** ह्यांना **वेद** म्हटलेले आपण बघितले आहे. अर्थातच **वेद** हे सामान्य नाम झाले; तशीच **इतिहास** व **पुराण** ही विशेष नसून सामान्य नामे होत. या दोघांच्या साहाय्याने वेदाचे उपबृंहण करावे— त्याचा अर्थविस्तार करावा— याचा अर्थ, सर्वसामान्यपणे रूढ असलेल्या इतिहासाचे आणि अठरा पुराणे यांच्या साहाय्याने तो पुष्ट करावा, एवढाच नव्हे तर, पारंपरिक ज्ञानभांडार हे रूढ आख्याने आणि पारंपरिक कल्पनांनी परिपुष्ट करावे आणि तसा त्याचा अर्थ करावा. अर्थात् वेद, इतिहास पुराण, लोकरीती—आख्याने इत्यादींचा एक अखंड स्रोत आहे असा सिद्धांत या उक्तीमागे आहे. अर्थातच या सर्व शब्दांचा अर्थ लवचिक आहे; तो काही वेद आणि काही पुराणे इतकाच मर्यादित नाही.

इति—ह—आस

आता प्रश्न असा आहे की इतिहास म्हणजे काय ? या शब्दाची फोड **इति—ह—आस** अशी होते; आणि त्याचा अर्थ होईल **"**असे घडले होते" किंवा "असे घडत असे" किंवा **"**ही वहिवाट होती", "ही पद्धती होती", — आणि तत्त्वार्थाने, "ही रूढी होती" आणि पुराण हे इतिहासाहून वेगळे कसे ? तर ते कथानिष्ठ होते असे मानावे लागेल. जरी आज रूढ पुराणात विविध व्यक्तींच्या किंवा वंशांच्या इतिवृत्तांचा उल्लेख आढळतो, तरी मुळात हा भाग इतिहासाच्या कक्षेतला होता हे उघड आहे. पण इतिहासात केवळ व्यक्ति—वंशांचे इतिवृत्त एवढाच भाग नसून एखाद्या लोकरीतीची वाटचाल अंतर्भूत होती; आणि हाच नेमका इतिहास आणि पुराण यांतील भेद मानला पाहिजे. पुराण, मुळांत काल्पनिक कथांनी युक्त अशा प्रकारचे नांव असले पाहिजे; आणि या काल्पनिक कथा लोकपरंपरेत रुजून गेल्यामुळे त्या **'पुराण'** या संदराने ओळखल्या जाऊ लागल्या. इंग्रजीत ज्याला **मिथ** (myth) म्हणतात, त्यांचा अंतर्भाव पुराणात होणे इष्ट वाटले असावे आणि अशा काल्पनिक कथांचा संभार म्हणजे पुराण (किंवा इंग्रजीत





Mythology) अशी मुळात कल्पना असली पाहिजे. पण इथे एक गोष्ट ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. ती ही की, अर्वाचीन काळात चमत्कारिक वाटणाऱ्या काही कथात प्राचीन काळी प्रचलित असलेल्या एखाद्या लोकरीतीचे किंवा एखाद्या विधीचे प्रतिबिंब पडले असण्याचा संभव आहे. कथात काही कथा नीति-तत्त्वपर असतात, काही निसर्ग-वर्णनपर असतात, पण काही **लोकरीतिपर** असू शकतात ! आणि अशा लोकरीतिपर कथा, इतर कथांबरोबर, **पुराण** या सर्वसाधारण मथळचाखाली आल्या तरीही, त्या वेगळचा असतात; आणि त्यांना इतिहास ही संज्ञा मुळात असणे अधिक संयुक्तिक वाटते. उदाहरण म्हणून वर उल्लेखिलेली **अपालेचीच** कथा घेऊ.

अपालेच्या कथेत एक प्रमुख भाग आहे, तिला छिद्रातून ओढून काढण्याचा. हा जरी **इतिहास** या शब्दाच्या रूढ अर्थाशी न जुळणारा असला, तरी **इति-ह-आस** ह्याच्या आपण केलेल्या अर्थात बसणारा आहे. छिद्रातून ओढून काढण्याची कल्पना अरुंद जागेतून ओढून काढण्याच्या पूर्वापार चालत असलेल्या लोकरीतीत बसणारी नाही असे म्हणवत नाही. अपाला त्वचादोषयुक्त होती इत्यादी जो वर आलेला कथाभाग आहे, तो मुळात वेदात नाही. पण शाटचायनात तो सापडतो; अर्थात् हा मागून जोडलेला आहे हे उघड आहे. तरीपण ही केवळ कल्पना नाही, हे तौलनिक अध्ययनाने दिसते. अपालेचा शरीरदोष दूर करण्यासाठी तिला छिद्रातून काढले ही गोष्ट पुढील काही लोकरीतीशी ताडून बघता येण्याजोगी आहे. इंग्लंडमध्ये जीर्ण खोकला असलेल्या मुलांना अगदी अरुंद वाटेतून किंवा झाडांच्या निमुळत्या जागेतून बाहेर काढीत, आणि त्यामुळे त्यांचा खोकला बरा होण्यास मदत होई अशी कल्पना असे.[१] भारतातही कित्येक ठिकाणी या रीतीची प्रतीती येते. सटवीने गांजलेल्या मुलाला कुंभाराच्या आव्याच्या छिद्रांतून काढण्याची चाल महाराष्ट्रांत काही ठिकाणी आहे.[२] असे केल्याने रोग मुलाच्या अंगातून जाऊन आव्यात जळून जातो ही कल्पना आहे. नागपूरकडे रामटेक येथे वराहाची एक मूर्ति आहे. लोक त्या मूर्तीच्या पोटाखालून जाण्याचा मुद्दाम प्रयत्न करतात. अशी कल्पना रूढ आहे की, जो त्या निमुळत्या जागेतून पार जाईल तो पुण्यवान; न जाईल तो पापी! उलटपक्षी असे मानतात की, जो पार जातो त्याचे पाप झडून जाते; जो पार जाऊ शकत नाही त्याचे तसेच राहते! पश्चिम महाराष्टात डोंगरकपारीतून पार पडण्याची अशीच प्रथा आहे; आणि तीमागे अशीच कल्पना असल्याचे सांगतात! अपालेच्या अंगातून निघालेल्या प्राण्यांवरून ते तिच्या दोषांची वेगळी रूपे होत हे सिद्ध होते; आणि शाटचायनात सांगितलेली ही कथा जर **इतिहास** (इति– ह –आस) आहे असे मानले, तर अर्थातच **इतिहास** याचा अर्थ प्रत्यक्ष रूढी हे आता स्पष्ट होय. ऋग्वेदात (८–९१) अपालेला तीन प्रकारच्या (रथचक्र, जू इ.) छिद्रातून ओतलेल्या पाण्याने शुद्ध केले अशी सूचना आहे. अपालासूक्त अथर्ववेदात वैवाहिक संस्काराच्या संदर्भात येते हे ध्यानात ठेवले, तर वधूला अशा छिद्रातून विवाहाआधी परिशुद्ध करणे ही रूढी होती असे दिसते. गृह्यसूत्रांत वधूला वर उल्लेखिल्याप्रमाणे छिद्रातून सोन्याला स्पर्श करून सोडलेल्या जलाने परिशुद्ध करण्याची वहिवाट दिसते. आणि आधुनिक काळात केवळ वरून पाणी ओतून हळद लावून अभ्यंगस्नान करण्याचीच केवळ प्रथा शिल्लक आहे.[३] याच संदर्भात एक नेहमीची कथा ताडून बघणे इष्ट होईल. कृष्णाला

---

१. Simrock, *Handbuch der Deutchen Mythologie* P. 538; Kelly, *Folk-lore*, P. 154–157.

२. अपालासूक्ताचा पूर्ण ऊहापोह मी इतरत्र केला आहे; बघावे– **विदर्भसंशोधन मंडळ वार्षिक** १९६७ (नागपूर)

३. ही माहिती मला टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठांतील आचार्य लिमये यांनी दिली. त्यांचा मी आभारी आहे.

त्याची आई यशोदा हिने उखळाला बांधले. आता उखळालाच का बांधले हेही पाहणे मोठे मनोरंजक आहे. धान्याच्या संबंधांत येणाऱ्या वस्तूंना बांधण्याची प्रथा होती. विवाहापूर्वी वधूला धान्याच्या खळचातील कणसे तुडविण्याच्या जागी रोवलेल्या मेढीला बांधण्याची प्रथा अपालेच्या संबंधात विवाह-सूक्तांत अथर्ववेदात सांगितली आहे (पहा अथर्ववेद १४-१-४०, शं **मेथिर्भ**वतु शं युगस्य तर्द्म। यातील मेथि म्हणजे मेढी). वऱ्हाडात आणि मध्यप्रदेशात काही ठिकाणी पोळयाच्या दिवशी (श्रावण वद्य ३०) घराघरातून बाहेरील दाराच्या दोन्ही बाजूंना पळसाच्या 'मेढया' ठेवण्याची चाल आहे; अर्थात् बाहेरील 'पाप' या अमावास्येचे पर्वकाळी बाहेरच राहावे ही यातील कल्पना आहे.[१] या मेढया पळसाच्याच का हाही मोठा मनोरंजक विषय आहे. पळस म्हणजे संस्कृतात 'पलाश' किंवा 'पर्ण', आणि हा पर्ण वृक्ष गायत्रीच्या पंखापासून निर्माण झाला असल्याची वैदिक विश्वासपरंपरा आहे. सोम आणायला गायत्री पक्षिरूपाने गेली; सोम-रक्षकाने, किंवा कृशानु नावाच्या गंधर्वाने तिला बाण मारला; त्यामुळे तिचे पीस तुटले; त्यापासून '**पर्ण**' झाला असे म्हटलेले आहे.[२] गायत्रीलाही सुपर्ण म्हणतात;[३] आणि या विश्वास-पार्श्वभूमीवरच यज्ञीय विधीत पर्ण वृक्षाच्या फांदीने (म्हणजे पाने असलेल्या पळसाच्या फांदीने) वासरांना स्पर्श करण्याचा प्रथम विधी आहे. (शु. यजु०= वाज. सं. १-१-१ आणि उवट-महीधर भाष्य). असो तेव्हा मेढीला बांधण्यातील परंपरा यावरून स्पष्ट होऊ शकेल. कृष्णाच्या उखळाच्या बाबतीत धान्य-संबंधित मेढीसारखा एखादा विश्वास नसेल ना, अशी शंका घेणे अयुक्तिक ठरणार नाही. कृष्णाने रांगत जाऊन दोन झाडांच्या मधून आपला मार्ग काढला; त्याच्या धक्क्याने ती मोडली; त्यातून दोन यक्ष बाहेर पडले इत्यादी वर्णन **भागवत** पुराणात येते (१०-२-२२). पण कृष्णाला कुणाची दृष्ट लागू नये यासाठी त्याला या असल्या दोन अर्जुनवृक्षांच्यामधून (यमलार्जुनी) नेण्यात आले असावे असाही तर्क अप्रस्तुत होणार नाही. तात्पर्य असे की, अपालेच्या कथेतील, तिला छिद्रातून बाहेर काढल्याची, कल्पना केवळ फोल कल्पकतेतून जन्मलेली नसून ते एक विधिसत्य आहे; ते परंपरेने रुळलेले आहे व लोकरीतींनी परिपुष्ट केलेले आहे असे मानणे भाग पडते. जरा बदललेल्या स्वरूपात हाच विश्वास दृष्ट काढण्याच्या विधीत दिसतो. दोन्ही हातात मीठ-मोहरी घेऊन रोग्याच्या किंवा पछाडलेल्या व्यक्तीच्या शरीरावरून ती उतरून टाकण्याने शरीरातील रोग किंवा वक्रदृष्टि-दोष हा त्यात उतरतो ही ती कल्पना होय; आणि ती मूठभर 'उतरलेली' मीठ-मोहरी जाळून टाकली की रोग किंवा दृष्ट नष्ट होते असा समज.

दुसरे उदाहरण घेऊ. ते म्हणजे प्रजापती आणि त्याच्या मुलीचे. प्रजापती आपल्या मुलीच्या मागे कामेच्छेने धावतो[४] या संबंधात नैसर्गिक घटनांचा कितीही विवरण-प्रपंच केला तरी मुळात असलेली या चमत्कारिक 'समागमा'ची उपपत्ती लागत नाही. मुळात प्रजापती नसून **पिता** आणि **दुहिता** हे शब्द आहेत. ही दुहिता म्हणजे साक्षात् मुलगी नसून **घर्मदोग्धी** म्हणजे जलवृष्टी करण्यास साहाय्य करणारी विधि-कन्यका (ritual-girl) हे ध्यानात घेतल्याशिवाय या चमत्कारिक वाटणाऱ्या

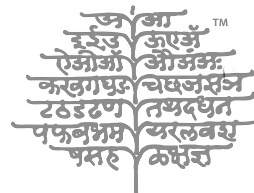
---

१. साम्यासाठी बघा- *Frazer Folk-lore of the Old Testament* Vol. III "Keepers of the Threshold."

२. मैत्रायणी सं. ४-१-१

३. विशेष विवेचनासाठी बघा- माझा ग्रंथ *Legends in the Mahabharata* "The Garuda-Legend" (दिल्लीहून प्रसिद्ध होत आहे.)

४. पूर्ण विवरण मी इतरत्र केले आहे- "Virgin and the Divine Seed-layer" - J. Indian History, Trivandrum, Aug. 1967 तसेच "Prajāpati and his Daughter" - *Purāṇa*, Varanasi Jan. 1963



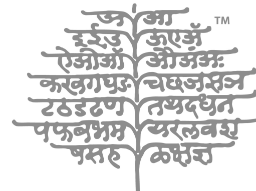


दन्त(?)–कथेचा अर्थ उकलत नाही. सूर्य किंवा अंतरिक्ष हे घर्म होय; त्यातून स्राव करायचा– म्हणजे जलवृष्टी करायची– त्यासाठी समागमाचे हे विधिकृत्य आहे; आणि त्याची प्राचीन वैदिकच काय, पण अवैदिक परंपरा आहे हे एकदा ध्यानात आले म्हणजे या विधि-परंपरेला (ritual–tradition) उद्देशून 'इति–ह–आस' (अशी वहिवाट असे) असे म्हणता येते. त्या परंपरेत दीर्घतमस्, कक्षीवन्, च्यवन, ऋष्यशृंग इत्यादी मातबर ऋषिमंडळी येतात हे ध्यानात ठेवण्याजोगे आहे. कन्या अर्पण करून जलवृष्टि– विधिसंपन्न करण्याची ती परंपरा होय.

अशा असंख्य कथा आणि वृत्तांत, त्यांना साक्षात् इतिहास हे नाव दिलेले नसले तरी 'इति-ह-आस' या सदरात मोडतात. पण कालांतराने जेव्हा अशा वृत्तांतांचा विधि–संपर्क नष्ट होतो तेव्हा असे वृत्तांत किंवा कथा दुर्बोध होतात. अशा वेळी "न देवचरितमाचरेत्" किंवा "अतर्क्य देवचरितम्" असे उपदेश जागृत होतात. पण हे देव म्हणजे जुनी माणसेच होत! हा विधि–संपर्क नष्ट होण्याची कारणे अनेक असू शकतात. अशा विधींचे नंतरच्या काळात महत्त्व नसणे हे त्यातील प्रमुख कारण होय. आजही कित्येक पारंपरिक विधीं नष्ट झालेले आपण बघतोच. क्वचित् प्रसंगी ते पूर्णतः नष्ट न होता, नंतरच्या परिस्थितीनुसार बदलले जातात, तर क्वचित् त्यांची स्मृती म्हणून कथाच प्रचलित राहते; आणि मग अशी कथा त्या विशिष्ट प्रसंगी सांगणे–ऐकणे ही एक महत्त्वाची बाब होऊन जाते. अशा जुन्या विधि–कथा परंपरेत, विधि–शून्य होऊन, रुळल्या की मग, त्यांच्या मागील मूळ कल्पना नष्ट झाल्यामुळे त्या दुर्बोध होतात. अशा वेळी तुलनात्मक विधि–शास्त्राने त्यांची उकल होऊ शकते. तत्समान कथा किंवा तत्सदृश प्राचीन परंपरागत विधि इतरत्र शोधल्याशिवाय त्यांची उकल होऊ शकत नाही. पण ही तितिक्षा आणि क्षमता नसली की मग, बदलत्या काळात, सोयिस्कर अशी स्पष्टीकरणे अशा कथांना दिली जातात; आणि ही स्पष्टीकरणेच एक परंपरा निर्माण करीत असतात! पण ती स्पष्टीकरणे सोवळी (अनाठायी पण!) आणि वैयक्तिक महत्तेतून दिली गेली असली, तरी त्यात सत्याची गळचेपीच होण्याची प्रबळ संभावना असते. नंतरच्या सर्वसाधारण जनतेला मात्र जुन्या सत्याच्या समाधिस्थानांवरील या नवीन आत्मनिष्ठ– पण परंपरेत रुळलेल्या– साजाने संतुष्ट राहण्याची सवय होत राहते. अशा वेळी या जुन्या कथांचा गाभा समजावून घेण्याचा उत्कृष्ट मार्ग म्हणजे त्यांची आणि तत्समान कथांची एखाद्या विधीची सांगड घालून बघणे हा होय. हे कसे ते स्पष्ट करण्यासाठी आपण प्रथमतः देवासुर संघर्षाच्या काही कथा घेऊ.

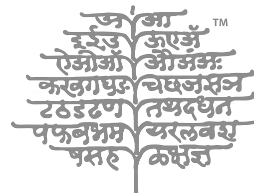
देवासुर संग्राम

पुष्कळदा – "देवाश्चासुराश्चोभये प्राजापत्या अस्पर्धन्त।" (देव आणि असुर, दोघेही प्रजापतीचे मुलगे, स्पर्धा करू लागले), किंवा "अथ देवाश्च ह वाऽऽ सुराश्चोभये प्रजापतेः पितुर्दायमुपेयुः।" (आता, देव आणि असुर दोघेही प्रजापतीचे धन प्राप्त करते झाले) इत्यादींसारखी वाक्ये ब्राह्मणादि ग्रंथात येतात. आणि मग देव असुर सारखे भांडत असतात अशा कथा येतात. देव असुरांना फसवतात आणि हरवतात असा साधारण आशय अशा कथांचा असतो. देवासुरांच्या या अखंड संघर्षामध्ये एक महत्त्वाचा, आणि लक्षात ठेवण्यासारखा मुद्दा म्हणजे हा की, सर्व महत्त्वाच्या वस्तु किंवा तत्त्वे ही आधी असुरांकडे असतात; आणि देवांना त्या वस्तू तेथून मिळवाव्या लागतात. तसेच देवांच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या या वस्तु मानवी हिताच्या किंवा उपयोगाच्या असतात. देव आणि असुर हे ऐतिहासिक होते की त्या मानवी प्रवृत्ती होत्या हा मुद्दा येथे गौण आहे. महत्त्वाचा मुद्दा हा की, हे सारखे संघर्ष करीत; आणि प्रश्न असा आहे की, हे सारखा संघर्ष का करीत? काही ठिकाणी विशिष्ट प्राप्तीसाठी हा संघर्ष दिसून येतो; तर काही ठिकाणी ह्या संघर्षाला काही निश्चित निमित्त आहे असे वाटत नाही. उदाहरणार्थ, **संजीवनी**प्राप्तीसाठी संघर्ष कि संघर्ष आहे म्हणून संजीवनी–प्राप्ती? संघर्ष सुरूच होता; असुर तेवढे जिवंत व्हायचे; देव तेवढे जिवंत होत नसत; म्हणून संजीवनी मिळवायची इच्छा देवांना





झाली. पण हा संघर्ष मुळात का, आणि कशासाठी ? सूक्ष्मपणे बघता असे दिसते की संघर्ष ज्यासाठी आहे त्या बहुतेक गोष्टी असुरांकडे असतात आणि त्या मिळवाव्या लागतात. त्यासाठी देवांची योजना असते, हे जरी खरे असले तरी त्या मानवासाठी दैवी पातळीवरून मिळवायच्या असतात. यज्ञात लागणाऱ्या बऱ्याच वस्तूसंबंधी किंवा द्रव्यासंबंधी असे सांगण्यात येते की त्या वस्तू किंवा ती द्रव्ये असुरांकडे होती; पण देवांनी विशिष्ट मंत्रांच्या किंवा विधींच्या साहाय्याने त्या वस्तू (ती द्रव्ये) परत मिळविली; म्हणून ते विधी–मंत्र आचरले–उच्चारले पाहिजेत. ऐहिक किंवा पारमार्थिक फलप्राप्तीसाठी जेव्हां एखादा यजमान यज्ञ करी तेव्हा तो मानवी पातळीवरून करीत नसे. त्याचे हात पूषन्चे तर बाहू विष्णूचे असत; अर्थात् तो तात्पुरता दैवी पातळीवर जात असे. अर्थात् त्याच्या मानवी इच्छापूर्तीसाठी दैवी मदत तो सिद्ध करी. त्याचप्रमाणे कथांतले देव मानवी हितासाठी काल्पनिक असुरांशी संघर्ष करीत असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. याच भूमिकेवरून विचार केला तर प्राचीन कथांतून येणाऱ्या आणि गूढ वाटणाऱ्या भागाशी कुठे तरी मानवी संबंध असणे किंवा त्यात मानवी संबंधाचे प्रतिबिंब उमटलेले असणे अशक्य नाही. अर्थातच मग या कथा किंवा देवासुर संग्राम पुष्कळ बाबतीत केवळ काल्पनिक नसून सांकेतिक आहेत असे मानणे भाग पडते ! जे जे मानवाला एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत असाध्य वाटले ते ते देवानाही असाध्य वाटणेही सहज शक्य आहे; अर्थात् अशावेळी देवांचे प्रतिस्पर्धी जे असुर त्यांचेकडे ते असणार ही कल्पना ! त्यानंतरची दुसरी पायरी म्हणजे जे जे साध्य असेल, त्यापासूनही असुर–राक्षसांना दूर खेदाडावे यासाठी काही तरी युक्ति ! ! कर्मकांडात काही विशिष्ट विधींतून असुर–राक्षसांना दूर खेदाडणे हा एक प्रकार येतो. आणि यातूनच दुसरा प्रकार म्हणजे या अशा अर्थवादांना जुळतील अशा कथा सांगणे व त्या प्रचलित होणे. पहिल्यात विधिसंभार वाढतो, तर दुसऱ्यात पुराणशास्त्रास पुष्टि मिळते; आणि पुढे विधि प्रचारातून निघून गेले तरीही या कथा प्रचलितच राहिल्याने परस्परांचा संबंध तुटून कथा दुर्बोध व निराधार वाटू लागतात. याचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून शुनःशेपाच्या प्रसिद्ध आख्यानाचे देता येईल. शुनःशेपाला वरुणाला बलि देण्याची कथा दशाह यज्ञात सांगणे हे एक आवश्यक कर्म होऊन बसले, याचा अर्थ मूळ प्रत्यक्ष नरमेध विधि जाऊन त्याच्या जागी त्याची कथा मात्र राहिली. हीच गत पश्चिम महाराष्ट्रात प्रसिद्ध असलेल्या गव्हाळी–मुगाळी वासरांची. सासूने सुनेला "गव्हाळी–मुगाळी" शिजवायला सांगितले, आणि ती बाहेर गेली. येऊन बघते तो सुनेने गव्हाळी–मुगाळी ही वासरेच मारून शिजवलेली होती ! सासूने देवांची करुणा भाकली; आणि वासरे परत मिळाली. तिच्या अपेक्षेप्रमाणे सुनेने गव्हाचे आणि मुगाचे कोवळे दाणे शिजवावे असे होते; पण (चुकून ?) झाले उफराटेच ! नव्हे काय ? (!!). खरे म्हणजे धान्यसमृद्धीसाठी वृषभ किंवा वासरू बळी देण्याच्या प्राचीन परंपरेचा हा बदललेला प्रकार आहे. **शूलगव** विधीत, रुद्राच्या नांवाने, प्राचीन भारतात पोळ बळी देण्याची चाल असे. तो विधि नंतरच्या अभिरुचीला न मानवल्यामुळे त्याचे जे पर्याय निवाले, त्यापैकी शिल्लक असलेला एक पर्याय म्हणजे कथा–प्रकार. गव्हाळी– मुगाळी यांची कथा तशीच आहे. विधींनी इच्छापूर्ति होण्याच्या कल्पनेला मुरड घालून नंतर तत्संबंधी कथेनेही फलप्राप्ति होते हा विश्वास ही दुसरी पायरी होय. अर्थातच कथांचे मूळ विधींत असू शकते हेच तत्त्व यात सिद्ध होते. देवासुरांचा संग्रामही या दृष्टीने पारखल्यास काही अंशी हेच तत्त्व पुष्ट होते. मात्र पारख ही तौलनिक असणे आवश्यक आहे. कथांच्या या विधि–परंपरेला किंवा, विधि नष्ट झाल्यावर उरलेल्या, आख्यानपरंपरेला अशाप्रकारे बरेचदा निश्चित घडून गेलेल्या किंवा घडत आलेल्या –घडत असलेल्या लोकरीतींचे पाठबळ असू शकते. आणि विधि नष्ट झाल्यावरही, केवळ नुसत्या कथांच्या आवर्तनाने, किंवा पूर्वीच्या विधींना अपेक्षित असलेल्या काळी केलेल्या त्याच्या पठनाने, पठन–आख्यानाने विधीफलासारखेच फल प्राप्त होते असा लोकविश्वास रूढ होत जातो. प्राचीन परंपरेत ही गोष्ट वारंवार येणाऱ्या "**य एवं वेद**" या





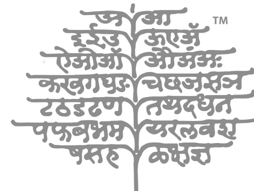
वचनात सूचित होते. अशा रीतीने साक्षात् विधिपेक्षा किंचित वेगळी अशी आख्यानपरंपरा निर्माण होते आणि लोकश्रद्धेचे केंद्र बनते.

क्वचित् प्रसंगी पारंपरिक आख्यानातून त्याला अनुसरणारे विधि निर्माण होतात असेही म्हणण्यास जागा आहे. ब्राह्मणांत देव आणि असुर यांचे स्वतंत्र गट असून त्यात संग्राम किंवा स्पर्धा होत असे असा उल्लेख आहे. ऋग्वेदात हाच संघर्ष एक देव आणि एकेवेळी एक दानव असा सापडतो. जसे इन्द्र आणि वृत्र हा संघर्ष, किंवा बृहस्पति-वल हा संघर्ष. या संघर्षाचे पर्यवसान इंद्राच्या जयात होऊन पुष्कळदा (आणि प्रामुख्याने) जलवृष्टि मिळण्यात होते. अर्थात् संघर्ष आणि जलवृष्टि हे तत्त्व यात सिद्ध होते. देवासुरांच्या या संघर्षात प्राप्त होणारी जलवृष्टि ही मानवहितोपयोगी आहे. साम्यतत्त्वावर, जर संघर्ष–विधि केला तर जलवृष्टि होऊ शकेल असे मानवाला वाटले, तर ह्या काल्पनिक संग्रामाला विधीचे पाठबळ मिळते आणि त्यातून अशा संघर्षाची विधि–परंपरा निर्माण होते. इंद्र-वृत्र संघर्ष आणि जलवृष्टि या कल्पनेशी पुढील परंपरा ताडून बघणे उद्बोधक होईल. महाराष्ट्रातील कोपरगावाजवळ दर वर्षी असाच एक संघर्ष होत असतो. गोदावरीच्या दोन्ही बाजूंना माणसे जमतात; आणि एक बाजू दुसऱ्या बाजूवर दगडफेक करते. हा समारंभ दर वर्षी अक्षय्य तृतीयेला होत असतो. ज्या वर्षी ही अशा प्रकारची दगडफेक होणार नाही त्यावर्षी **'उंदरांचा पाऊस'** पडेल; असे मानण्यात येते.[१] अर्थात् उंदरांचा पाऊस हा पिकांना हानिकारक– एका दृष्टीने कमी पाऊस म्हणून; किंवा दुसऱ्या दृष्टीने, योग्य पाऊस झाला तरी. (दगडफेकीचा विधि न केल्यामुळे !) उंदीर पिकांची हानी करतील म्हणून ! मांजरांचा पाऊस म्हणजे मोठा पाऊस किंवा उंदरांना नष्ट करून धान्य वाढविणारा पाऊस. दगडफेकीच्या या परंपरेला आणि जल-वृष्टीच्या या लोकविश्वासाला इन्द्र–वृत्र संघर्ष आणि तज्जन्य जलवृष्टीच्या प्राचीन विश्वासाची अलगत जोड मिळते हे अमान्य करता येणार नाही. नाग आणि गरुड यांच्या तीव्र संघर्षामुळे खूप पाऊस पडतो असाही समज आहे. नागपंचमीला दक्षिण हिंदुस्थानात गरुडपंचमी[२] म्हणतात. त्या दिवशी गरुड–नाग संघर्षास उधाण येते असे मानण्यात येते. नेपाळात या दिवशी शंखनारायणाची प्रतिमा घामाघूम होते असा विश्वास असून जलवृष्टि खूप होते असे अनुभवाने मानण्यात येते. चीनमध्ये नागांच्या संघर्षातून पाऊस पडतो असे मानण्यात येते; आणि पाऊस उत्तम पडावा म्हणून कागदी नाग–मकर (dragons) हवेत उडवण्यात येतात. अशा या मिथ्या (?) कथा (myths) आणि अशी ही तदनुषंगिक विधि–परंपरा ! अशावेळी " इति–ह–आस " यासारखेच " इति–ह–अस्ति " असे म्हणणे योग्य वाटते : आणि " इति–ह–आस " आणि " इति–ह–अस्ति " यांची सांगड बसते.

अशाप्रकारे ज्या कथांची विधि–परंपरा सूचित होऊ शकते त्या कथा आणि कथाविरहित किंवा अर्थवादविरहित असलेले प्राचीन विधीसुद्धा पुरावृत्त या संज्ञेत अंतर्भूत होतात. पुरावृत्त याचा नक्की अर्थ **मायथॉलॉजी** (mythology) या संज्ञेने क्वचितच दर्शविला जाऊ शकेल. मायथॉलॉजी हा शब्द सर्वसाधारणपणे पुराण–वाङ्मयाला लावतात; तो अर्थात् शिथिल अर्थाने झाला. तसेच पुराणशास्त्र हा शब्दही तसा मायथॉलाजी–शब्दाचा समानार्थक नाही. पुराण हा शब्द स्पष्टपणे पुरातन याचे अपभ्रष्ट रूप होय (पुरातन>पुराअन> पुराण) . अर्थात् जे जे म्हणून प्राचीन परंपरेत रुळले असेल ते पुराण या संज्ञेच्या कक्षेत येते; मग त्या केवळ काल्पनिक कथा असोत किंवा विधी आणि त्याना अनुसरणाऱ्या अर्थवादात्मक किंवा वर्णनात्मक कथा असोत. पहिल्या प्रकारच्या कथाना 'मिथ' म्हणता येईल; पण दुसऱ्या प्रकारच्या कथा या ' इति–ह–आस ' या सदरात येतात. याच

१. पहा W. F. Sinclair, *Indian Antiquary*. Vol. V (1876) p. 6.

२ विशेष विवेचनासाठी– माझा ग्रंथ– *Legends in the Mahābhārata*, " Garuḍa Legend."





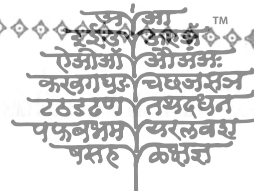
प्रकारात पुढे वंशाचे इतिवृत्त मोडू लागले आणि पुराणांतच इतिहास सांगितला जाऊ लागला. पुरावृत्त संज्ञेत हा दुसरा प्रकार, मात्र वंशाचे इतिवृत्त सोडून, मोडतो. पण प्राचीन शैलीप्रमाणे या प्रकारांची इतकी भेसळ होऊन गेली असते की 'मिथ', 'इति–ह–आस' आणि वंशेतिहास हे एकमेका-पासून विभिन्न करणे हे मोठे बिकट कर्म होऊन बसते. ज्या शैलीत हे निवेदन प्राचीनांनी केले त्या शैलीला मॅक्समुल्लर "मायथो–पोइक" अशी संज्ञा देतात.[१] बरेचदा एकाच कथेत काही भाग 'मिथ' वाटणारा असतो; तर काही भाग सहज आकलन होण्यासारखा असतो; सूक्ष्म अभ्यासाने परिचयाचा वाटतो; लोकरीतीत रूढ झालेला वाटतो. या दोहोंचेही परिशीलन करून परंपरेत रुळलेल्या कल्पना स्पष्ट करण्यास मदत होते. हाच अर्थ "इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्" या उक्ती-मागे आहे. हे सर्व रूपकात्मक किंवा सांकेतिकरीत्या सांगण्याच्या जुन्या शैलीमुळे– परोक्षपणे सांगण्याच्या धाटणीमुळे– "परोक्षप्रिया हि देवा भवन्ति" या सारखी वचने ठायी ठायी– यातील अर्थ शोधून काढण्याचे जणु आव्हान करीत असतात; आणि वेद, इति-ह-आस, आणि पुराण यांना विस्मृतीच्या किंवा दुर्बोधतेच्या गर्तेत जाऊ देण्याची जणु सूचना करीत असतात.



१. Chips from a German Workshop, Vol. IV, P. 10
ज्याकाळात या कथा सांगितल्या गेल्या त्याला *Mythopoeic stage* म्हणतात.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१) धर्मकोश- व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	८०.००
	कापडी बांधणी	१०४.००
(२) धर्मकोश- उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
(३) धर्मकोश- संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५.००
	कापडी बांधणी	६३.००
(४) मीमांसादर्शन		३०.००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०.००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६.००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०.००
(८) नवमानवतावाद		२.००
(९) मानवाचा आदर्श		२.५०
(१०) चार्वाक- इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		३.००
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२.५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४.००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		५.००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२.००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२.००






नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष